

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA
DEPARTAMENTO DE HISTORIA MODERNA



TESIS DOCTORAL

La administración de la conciencia.

Cultura escrita, confesión e ilustración en el mundo católico hispano a fines del Antiguo Régimen

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Francisco Orrego González

Director

Enrique Martínez Ruiz

Madrid, 2014

FRANCISCO ORREGO GONZÁLEZ

LA ADMINISTRACIÓN DE LA CONCIENCIA.
CULTURA ESCRITA, CONFESIÓN E ILUSTRACIÓN EN EL
MUNDO CATÓLICO HISPANO A FINES DEL ANTIGUO RÉGIMEN



TESIS DOCTORAL

Realizada bajo la dirección del
Prof. Dr. D. Enrique Martínez Ruiz

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE GEOGRAFIA E HISTORIA
Departamento de Historia Moderna

Madrid, 2014

LA ADMINISTRACIÓN DE LA CONCIENCIA.
CULTURA ESCRITA, CONFESIÓN E ILUSTRACIÓN EN EL MUNDO CATÓLICO
HISPANO A FINES DEL ANTIGUO RÉGIMEN

Tesis doctoral dirigida por el Dr. D. Enrique Martínez Ruiz

Departamento de Historia Moderna
Facultad de Geografía e Historia
Universidad Complutense

Madrid, 2014

“La brevedad de la vida humana, y la extensión de las Artes, y Ciencias, demuestran la necesidad de esta invención, intimándonos, como precisa la ley, que si vivimos por compendio, también por compendio debemos ser instruidos”
(*Diario de los Literatos de España*, 1737)

“Delito es un pecado que consiste en la comisión (por acto o por palabra) de lo que la ley prohíbe, o en la omisión de lo que ordena. Así, pues, todo delito es un pecado: en cambio no todo pecado es un delito”
(Thomas Hobbes, *Leviatán*, capítulo 27)

"En la moralidad, lo mismo que en la Naturaleza, nada existe en las criaturas tan perfectamente bueno que no pueda resultar perjudicial para nadie en la sociedad, ni tan totalmente malo que no pueda ser beneficioso para una parte u otra de la Creación; de suerte que las cosas sólo son buenas o malas en relación con otra cosa y con arreglo a la posición en que estén colocadas y a la luz a que se las mire. Lo que nos place es bueno en ese aspecto, y según esta regla, cada uno desea el bien para sí mismo con todas sus fuerzas, con poca consideración hacia su vecino"
(Bernard de Mandeville, *La fabula de las abejas*, 1714)

Agradecimientos

No hay espacio donde el historiador pueda expresarse con más honestidad, incluso con libertad, o al menos así me lo parece, como lo permiten estas líneas. Parece una ironía debido a los tópicos tratados en esta investigación, pero cuando realizo ese necesario “examen de conciencia”, muchos concurren al recuerdo. Toda obra tiene un tiempo, una historia, que en muchas ocasiones es poco conocida. Nocturna si se quiere. Sólo podemos concebir esa historia como una historia que está rodeada de personas que asistieron el proceso intelectual, un proceso tan creativo e íntimo, como conjunto y argumentativo.

En primer lugar, quiero agradecer a los académicos y funcionarios del Departamento de Historia Moderna de la Universidad Complutense de Madrid que me acogieron como estudiante en su programa de doctorado. De manera especial, quiero expresar mi reconocimiento al profesor Enrique Martínez Ruiz, mi director, quien orientó y apoyó con paciencia la elaboración de esta tesis doctoral. Sin duda, en varias ocasiones tuvo que aguantar los diversos desconciertos por los que pasé junto a las críticas, embates y reclamaciones frente a un tema de investigación que en muchas oportunidades me desbordó. A él mis agradecimientos por atender siempre con buena voluntad a mis dudas y por hacer del Departamento de Historia Moderna de la UCM un espacio académico que ya reconozco como propio.

También agradezco a los diversos profesores que de una u otra forma, por medio de comunicaciones y sugerencias, apoyaron esta investigación en sus diferentes etapas: Jean-Pierre Dedieu del Laboratoire de Recherche Historique Rhône-Alpes de Lyon (LARHRA), Josep Ignacio Saranyana del Departamento de Teología Histórica de la Universidad de Navarra, Luis Martínez Ferrer de la Pontificia Università della Santa Croce di Roma, Adriano Prosperi de la Scuola Normale Superiore di Pisa, Adelina Sarrión Mora de la Universidad de Castilla La-Mancha,

Vincenzo Lavenia de la Università degli studi di Macerata, Teófanés Égido de la Universidad de Valladolid, Enrique Villalba Pérez de la Universidad Carlos III de Madrid, Mike Van Treek de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Rafael Sagredo del Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile y Eduardo Cavieres del Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. A todos ellos vaya mi reconocimiento por sus consejos y recomendaciones.

Líneas aparte merecen Miguel Ángel Puig-Samper Mulero y Consuelo Naranjo Orovio del Instituto de Historia (IH) del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC). Se convirtieron en una verdadera familia que, a poco de conocernos, abrieron con calidez las puertas de su hogar. Como resultado de su apoyo, tuve la posibilidad de conocer y participar de la gran labor científica que se realiza en el IH del CSIC. El privilegio que tuve de trabajar con el Dr. Samper me permitió conocer un semblante del siglo XVIII hispano que me era muy poco familiar: el rostro de un siglo ilustrado y creativo. Sin duda, tener la posibilidad de discutir sobre algunos problemas de la ilustración hispana, más allá de la clásica visión reformista, no sólo enriqueció profundamente esta investigación, sino que complejizó la visión que poseía del mundo católico hispano a fines del Antiguo Régimen. No obstante, lo que más enriqueció el trabajo científico, fue su generosidad y la amistad de maestro que me brindó que han hecho que sienta al IH del CSIC como mi casa. Toda mi gratitud para Miguel Ángel y Chelo a quienes esta tesis debe mucho.

Pero esta tesis doctoral también fue de *allá* y de *acá*. Es una escritura *atlántica* si se quiere. Comenzó a desarrollarse en Madrid, pasó por Bologna y Cambridge, y terminó de escribirse en Chile, en Valdivia, un territorio que considero insular. Desde 2012, el Instituto de Historia y Ciencias Sociales (IHCS) de la Universidad Austral de Chile (UACH) me cobija como académico e investigador. Lo vivido hasta ahora en el IHCS también ha sido parte de esta investigación. Quiero agradecer especialmente a mis colegas los profesores Ricardo Molina y Fabián Almonacid. Con ellos he mantenido largas conversaciones sobre historia que han hecho

madurar mis perspectivas sobre la disciplina y el oficio de historiador. Pero les agradezco especialmente su amistad. Su apoyo ha permitido que la adaptación a una ciudad nueva, siempre difícil, y a una institución académica compleja como el IHCS, sea mucho más sencilla y agradable.

Familiares y amigos fueron fundamentales para concluir el trabajo que requiere una investigación de esta naturaleza. José, Antonio, Pía, Rigoberto, Diego, Rafael, Marisol, Olaya y Camilo siempre estuvieron ahí para apoyar desde lejos y desde cerca. De igual forma, y aunque cualquier palabra sea insuficiente, Mónica, Eduardo, Monita, Nico, Nacho y Marti (cariñosamente “McFlyyyy” para mí) saben que concluir este trabajo pasó siempre por sentirlos cerca.

Quise dejar para el final a la persona que, con seguridad, ha dado sentido a todo este largo trabajo: María Francisca, mi esposa. Sin su incondicional apoyo, los viajes y la soledad propia del trabajo del historiador se hubiesen hecho insostenibles. A ella, no puedo más que decirle lo importante que es para mí y expresarle mi admiración y mi agradecimiento. No sólo ha tenido que soportar las dificultades de estar separados por muchos momentos, nuestros constantes cambios de ciudad y, en suma, el estrés propio del “tiempo de tesis”. También revisó con dedicación y paciencia los innumerables borradores del escrito haciéndome volver al camino cada vez que los problemas hacían alejarme de él. Sin su cariño y estímulo, sin duda, esta investigación no habría pasado de ser un intento fallido.

Con todo, muchas personas han pasado durante el tiempo que necesité para concluir esta investigación. Si alguien aquí no ha sido nombrado les pido disculpas. Espero que todos vean reflejados sus aportes en las letras que a continuación se presentan. Todo lo que esta tesis tenga de bueno es, sin duda, el resultado de sus desinteresadas y generosas sugerencias. Lo demás, errores e imprecisiones, dado que el conocimiento generado por el historiador es siempre parcial y sujeto a explicaciones dispares, son de mi responsabilidad y resultado de mi obstinación y porfía.

Valdivia, Enero 2014

Índice

<i>Summary</i>	9
Introducción	
Pertinencia del problema y fundamentación del estudio. Las preguntas de arranque	20
El <i>corpus</i> documental	28
Metodología y claves interpretativas. La <i>disciplina</i> católica	35
CAPITULO 1: Sexualidad, confesión y poder	
1.1 Sexualidad y Renovación Católica	50
1.2 La (nueva) sacramentalidad tridentina	59
1.3 La teología moral y las controversias religiosas hispanas durante el siglo XVIII	78
1.4 Del guía espiritual al guía social	94
1.5 “ <i>El Rey penitente, David arrepentido</i> ”: los confesores y el poder regio	107
CAPITULO 2: “Más allá de las oraciones”: el clero y su relación con el mundo de lo escrito	
2.1 Libros, vida espiritual y reforma religiosa	122
2.2 De la República de las Letras a la Ilustración católica del clero hispano	143
2.3 “ <i>Ars Artium reimen animarum</i> ”: los manuales para confesar del mundo de la renovación católica	156
2.4 “ <i>A fin que el honor y utilidad estimule á otros</i> ”: la autoría eclesiástica	171
2.5 Los “dones” textuales: las dedicatorias y la devoción como política	185
CAPÍTULO 3: <i>Intermedio</i>. Administrar una Monarquía en tensión	
3.1 El otoño cultural de una sociedad y la réplica del Estado	196
3.2 La respuesta ritual como consolación social o el espíritu tardo-barroco	215
3.3 El “ <i>juicio del poeta</i> ”: crítica cultural, reforma literaria y admiración hispánica	235

CAPITULO 4: “Agradable a Dios y útil a los hombres”

4.1 Actividad literaria dominica	253
4.2 “El único Fénix”: Fr. Francisco Larraga y la universidad en el Reino de Navarra	258
4.3 “Para lo que se contempla útil, y de beneficio del Reyno”: disciplina literaria y las lecturas para la Monarquía Católica	271
4.3.1 Una irrupción (poco) esperada (1706-1737)	283
4.3.2 De la consolidación editorial a un contradictorio mutismo oficial (1737-1758)	296
4.3.3 En presencia de los primeros desacuerdos y de una compleja relación con el “centro” (1758-1760)	308
4.3.4 Una dicotomía peligrosa (1760-1780)	316
4.3.5 Una preocupación inminente (1780-1792)	326
4.3.6 La pérdida del “centro editorial” y los auxilios a la Monarquía (1792-1833)	334
4.3.7 La resistencia al anacronismo: de confesor a moralista (1833-1919)	349

CAPITULO 5: La anatomía de la confesión dieciochesca en un manual del mundo católico hispano

5.1 El sacramento de la comunión en la Teología Moral del padre Larraga	359
5.2 De la búsqueda de los hechos al dolor espiritual: confesor y penitente en conflicto	362
5.3 El “orden de la conciencia”: casuismo, probabilismo y probabiliorismo	369
5.4 Honor, fuero externo y medios de liberación de faltas	382
5.5 “Out in loco quocunque ubi Sacramenta”: la sollicitación <i>in confessione</i>	392

CAPITULO 6: Ilustración, economía y fuero interno

6.1 “Un santo fin”: tranquilidad pública, economía y bien común	406
6.2 Un espacio económico católico: Francia e Inglaterra y la pugna comercial ibérica	427
6.3 “Ob periculum capitalitatis”: El confesor como economista o el <i>negocio</i> de la salvación	438
6.4 “Cosas que no son necesarias para la República”: Nuevos productos, antigua conciencia	454
6.5 “Que es lícito con estas condiciones”: mercaderes, contratos y conciencia	478

Epílogo para un inicio	490
------------------------	-----

<i>Epilogue for the beginning</i> (conclusions)	506
---	-----

Referencias

Fuentes Inéditas	520
Fuentes Impresas	521
Bibliografía	541

Anexos	581
--------	-----

ABREVIATURAS

A.G.H.	Archivo General Histórico, Ministerio de Asuntos Exteriores y Cooperación de España
A.G.S.	Archivo General de Simancas
A.H.N.	Archivo Histórico Nacional de España
A.I.H.D.S.	Archivo Instituto Histórico Dominico, Salamanca, España
A.M.N.C.N.	Archivo Museo Nacional de Ciencias Naturales de España
A.R.Ch.V.	Archivo de la Real Chancillería de Valladolid
B.D.U.C.M.	Biblioteca de Derecho, Universidad Complutense de Madrid
B.H.M.V.	Biblioteca Histórica Marqués de Valdecilla, Universidad Complutense de Madrid
B.L.L.	British Library of London, Inglaterra
B.N.Ch.S.M.	Biblioteca Nacional de Chile, Sala Medina
B.N.E.H.	Biblioteca Nacional de España, Hemeroteca
B.N.E.S.G.	Biblioteca Nacional de España, Salón General
B.N.E.S.C.	Biblioteca Nacional de España, Sala Cervantes
B.N.P.	Biblioteca Nacional de Portugal
B.N.P.L.	Biblioteca Nacional de Perú, Lima
B.U.P.C.C.	Biblioteca Universidad Pontificia de Comillas, Cantoblanco

Summary

This dissertation aims to study a field of cultural and religious history that, so far, has received little attention from Hispanic historiography, such as manuals for confessors and the sacramental confession in Spain during the late Old Regime. The research will focus on the analysis of moral and penitential literature, and particularly in a specific work which by its level of publication is extremely important not only for understanding religion in the eighteenth century in Spain, but also to broaden the relationship between religious practice and the written culture stage. We refer to the *Promptuario de Theología Moral para quienes se han de exponer como confesores* written by the Dominican Friar Francisco Larraga Navarre (1671-1724). This manual was first published in Pamplona in 1706, and its last edition, totally anachronistic and reformed in its content, from the year 1919. The surviving editorial of a culturally influential religious discourse as the sacramental confession, materially embodied in a book, able to violate even the conscience of the King by the action of the royal confessor, made this confession manual for confession one of the most influential objects of the Hispanic Monarchy in the Old Regime and even during the nineteenth and early twentieth century.

When we discussed the existence of this manual for confessors, which had hardly caught the attention of historiographical activity, the possibility of starting a research that would contribute to the cultural history of the Iberian monarchy seized us. Our interest is to approach a problem rarely addressed by historians as is the link between written culture and religious practice confession and, through that, introduce us to one of the forms of mediation between religious elements - ecclesiastical and socio-political of the social system of the modern age. The confession holds a religious identity being one of the two sacraments of the dead,

along with baptism, and being a unique religious practice of Christianity. The possibility for the faithful to have a "spiritual space" to obtain God's forgiveness through sacramental confession is a distinctive feature of Christianity compared to other monotheistic religions. This feature is relatively important if we consider that the judicial systems and its mechanisms of judgment, i.e., application or absolution of penance, come in many cases from the moral reflection originated during the religious reflection.

It has become a common idea that the world of Catholic renewal in the sixteenth century formed a negative image, or at least unsettling, around the materialization of knowledge with the publication of books, literacy and the circulation of different knowledge. This is endorsed in the Index of prohibited published books by the Inquisitional Court. However, Fernando Bouza has clarified this argument and shown how the counter-reformation mentality and its performance used the resources that the press and the increase of written culture made available to the Church. Bouza has studied how the Church pursued its initiative to strengthen their dogma and reform the clergy.

The previous idea seems appropriate not only to analyze the sixteenth and early seventeenth century, moment in which the counter-reformation consolidates its theological reflection and activity of re-Christianization of the faithful in Europe and the evangelization of the New World. As an initial inquiry, through the study of discourse and the editorial success of the manual for confessors written by the father Larraga, we believe that this "editorial attitude" opposes the religious discourses maintained in the eighteenth century.

Thus, one of the main proposals of this study, especially through the analysis of the editorial and religious itinerary of Father Larraga's manual, is that the world of Catholic renewal did not negatively stigmatize, at least within the Church, the use of books and literacy to carry out their reformative enterprise of Catholicism. This emphasis is of great importance in the light of new critical reflections on cultural and religious history of the modern Hispanic period since it represents a particular

way of Christian ministry. Despite the influx of the lights in the eighteenth century, the publishing offers of this type of literature remained important in volume and the most influential in its discourse. We argue that, with the use of written culture as a pedagogical strategy, and in close connection with this situation, during the eighteenth century and to the end of the Old Regime, this discourse present in this type of literature for confessors answers to a pastoralness aimed at administering faith and determining the various "socio- spiritual spaces" in which every believer should act upon. Through a religious discourse and an articulated Catholic pastoralness, after the conclusion of the Council of Trent, concerning the religious practice of sacramental confession, it is understood that this was not only a space for spiritual reflection but also an educational space; we will see that the Christian morality becomes an instrument of social order rather than a dogmatic one.

The disagreements about the seriousness of sin and vindication among Hispanics confessors and moralists were central to shaping the *Christiana Republic*. The problem of confession and vindication raised difficult questions for the Catholic world, especially when the faults were related to the works that were considered appropriate for morality and the public welfare of the country. Stuart B. Schwartz (2010) has explained how for the men and women of the modern period, including theologians, jurists, monarchs, politicians, soteriology never ceased to be a controversial issue.

Therefore, if we understand Catholicism as a structured institutional and social unit, in which the Church is built as an active political actor, this research seeks to answer questions such as why such confession and penitential literature was so important to the Hispanic Monarchy? What kind of doctrinal beliefs and social arrangements were made for the imposition, acceptance and expansion of this type of religious practice? What standards are considered appropriate in the socialization process of confession? Is the practice of confession and its literature a response only to a religious emergency? What types of cases were considered as part of the influence of the confessors in the eighteenth century? What was the confessor model that prevailed in the Hispanic Catholic world of the eighteenth

century? Were the considerations of a political and economic order part of the concerns of the Hispanic confessors? In the case of the confessor's manual that guides this research why did the *Promptuario de Theologia Moral* achieve such editorial success? Was it a purely religious matter or were other elements involved? What does it represent for its time? With this, our hypothesis is aimed at demonstrating how a religious practice and a specialized and specific literature, which in theory were tools used by the Church to strengthen the authority of the priests against Protestantism, were part of the complex web of Hispanic construction of modern state.

Consequently, this thesis seeks to understand an important part of the Catholic side of politics, in the effort to justify the Iberian monarchy and reassert its authority. However, from the explanation of these questions, we can address issues related to the practice of confession, the strain the illustration entailed with scholasticism, the importance of literature to the Church in the Age of Enlightenment and the moral sensibilities in a society that, like the Spanish of the eighteenth century, offers apparent degrees of dependency to the ecclesiastical guidelines.

To answer our initial questions, we must seek the answers from the article which will be the foundation of our study, the *Promptuario de la Theologia Moral* by Fr. Francisco Larraga. The documentary *corpus* consisting of the large number of issues of this article will enable us to carry out the historical explanation to our questions. Father Larraga's manual was first published in 1706 and his last editorial record corresponds to 1919.

The research will focus primarily on the period 1706-1833 when the government of Fernando VII comes to an end. This period also coincides with the climax of the production of the *Promptuario de la Theología Moral*. Between 1706 and 1833, the *Larraga*, according to issues that have been located, was printed about 121 times. We do not include the Italian translations that we could not locate, nevertheless they do exist according to the references from other authors.

Furthermore, as the investigation carried on, we were required to investigate other sources that allowed us to understand confession and its literature as a singular event within the culture of the Illustration that developed since the late seventeenth century. Researching through different sources allows us to partially understand the rationale behind a religious practice surrounded by many historical events, i.e., a set of ways of thinking and ways of doing that make it acceptable or unacceptable in an identified cultural as the Hispanic Monarchy. Michel Foucault (2013) spoke of "systems of action" and "regimes of practices" that create areas of expertise in which subjects and objects are defined and the relationship of individuals with the truth, with the regulations and with themselves.

This is important in our research, because as we shall see, the literature for confession was fundamentally normative literature. Heuristically, the history of confession and its literature is not only part of the religious and ecclesiastical history; it is also a story about justice and about the morphology of the political and social relations. Therefore, much of the documentation and works we used for our analysis responds to this historical nature.

This is an important moment in our historical and cultural reconstruction proposal, as the nature of the sources we have worked with has moved us to certain concepts that are central to the investigation. In the early sixteenth century, in a text of Johann Eck (1486-1543) 1523 sent to Pope Alexander VI, it was established that the confession was the leitmotif of the *disciplinae christianae*. The normative character of the literature that we will review in this research will analyze arises as a result of the precept of the German theologian defender of Catholicism. The early '60s was a moment in historiography that saw the emergence of two concepts that have been important to extend the traditional history that was made of centered Catholicism in its institutions and official actors encouraging discussions around it: we refer to the concept of *confession* and *social discipline* developed primarily by German historiography.

The success of the Catholic Reformation of the sixteenth century would have been very difficult had there been no social discipline and, on the contrary, the consolidation of absolute monarchies would not have occurred without the confession. This can be seen especially in the configuration of the mechanisms of discipline especially in educational systems used by the confessions (such as universities, seminaries and colleges) to transmit to their social groups norms that the States considered adequate. No doubt, as evidenced throughout the research, the manuals for confession formed part of these mechanisms of social discipline as a result of the importance they had in Catholic schooling being a fundamental artifact of study for the clergy.

The organization and presentation of the contents of the investigation are presented through a deductive structure for a general and orderly overview for the reader. However, an inductive reasoning and assessment has emerged from study. We do not think that both ways of reasoning and logical analysis, at least in the case of historical studies, are exclusive. Although the purpose of induction as a way to reach a scientific explanation seeks to find consistent relations that exist between the deductive facts. The story presented here is not only a story of confession and of the Hispanic Catholic Book in the XVIII century. It is also a study that provides a scope rarely studied as are the elements involved in the social reforms of the Bourbons. Finally, the research also aims to take part in the reflection on the development of intellectual history and cultural foundations of the Hispanic Enlightenment.

Among the research findings it seems important to highlight the following arguments. First, during the Spanish eighteenth century, the confession was a complex cultural practice attended by various political, social and material agents. The motivation and rationale for this research approach refer to a problem that we have been inquiring for years: understanding the Counter-reform, their instruments and their impact on the world of Catholic renewal as a form of culture. We should definitely leave behind the view that the process of formation of confessions is distant from changes regarding political and social processes such as

the consolidation of the absolutist state. This research sought to trace those links in a more distinct way.

The space occupied by the literary manuals for confessors in the eighteenth century was a controlled space to practice control. The renewed Catholic world developed institutional arrangements and cultural practices in order to implement that discipline. In this setting, images and preaching were the strategies of control used by Catholics. Priests, pastors and missionaries were the supporters of these kinds of sensitive control mechanisms: the hearing and speech channels were excellent symbols of power. The candidates to the trade of confessor had to face a difficult test demonstrating their knowledge of moral theology to obtain their license. In this same test they also had to demonstrate their control of cases of the conscience, which they faced in the court of conscience. Thus, for a test that was greatly feared by aspiring confessors, adequate literature had to be provided. What was considered to be a suitable book for the understanding of an ecclesiastical career? A book that gave everything an aspiring confessor should know in the most didactic and concise way possible.

In the late eighteenth century, intellectual shortcomings and the misbehavior of the confessors seemed not to have changed much. The intention of the Church to control the inclinations of the confessors towards vanities and pleasures were again frustrated despite their constant attempts to define the path of conduct for priests through pastoral care. Within these pleasures, the offence that concerned the Church the most during the eighteenth century was soliciting women. The inquisitorial files store a wealth of information on trials and accusations against confessors inclined to the temptations of the flesh.

However, despite the misconduct of the confessors, they were sought not only to solve cases of conscience and eradicate the sin of the faithful. Some accusations show confessors being consulted when making decisions on family and financial issues. Because the confessors were interested and acted in fields that were outside their religious sphere, the confession manuals were objects that demonstrated

other cultural controversies of the eighteenth century. The concerns of the confessors were parallel to the illustrated reflection, related to the development of trade and the new doctrine on the economy.

As manual as successful as that of Francisco Larraga's, shows how the confessors were interested in problems of the conscious that new commercial activities developed. But it was not an isolated concern, much less a religiously fanatical one. The references made to products coming from the New World reflect how the confessors were fully aware of the commercial movements that occurred between Europe and America and of living in an open and globalized world. Merchandise, luxury items, fetishes, curiosities, exotic animals or museum pieces, were all objects that the confessors considered useless. The confessors, in a fairly modern and sober reflection, did not deny the fundamental role that trade had for the monarchy. However, and above all, trade was carried out in a Catholic economic space. Therefore, the benignity of new products was conditioned on being harmful to morality and being beneficial to the State.

The combination of economic difficulties experienced by the Hispanic society in the eighteenth century, and also the controversy over the precarious literary activity and their colonial past caused the confessors to become vigilantes of the Hispanic culture and customs. In this setting, authors such as Francisco Larraga, following an economic reflection that goes back to the tradition of St. Thomas, recognized the importance of economic activity, but with restrictions. Primarily, they had to ensure two things: their national honor and the economic interests of the Catholic monarchy. In the eighteenth century, as evidenced by the discussed literature, the confessors who achieved the correct guidance of a confessional practice, managed to combine their roles of cultural guardian and economic tutor. First, when operating in their domestic sphere, and second when advising in an external situation. The wariness that confessors showed against luxurious items, i.e. "things that are not necessary to the Republic", marked the intervention of these men in the cultural controversies of the eighteenth century. National honor was also present in this type of activity.

However, we also found that the control exercised by the confessors was limited by the control that the State applied over its doctrinal body. The literature for the confessors was a type of cultural space that was always guarded by a complex network of institutions dedicated to censorship: the Council of Castile, the Printing Judge, the Secretary of State, judges and prosecutors, religious and secular censors, and finally, the exam conducted by the universities. The confession was not only a matter of social discipline and evangelization; it was also a matter of policy. Undoubtedly, this reflects how the idea of ideological tolerance became ingrained in the Hispanic monarchy especially in the second half of the eighteenth century.

Therefore, the confessor's manuals were a type of multiform, versatile, although traditional literature. The analysis of this literature reflects the persistence of late scholasticism in the formulas used for explanation and resolution of the cases of conscience. Because of this, the *principle* of authority and legal texts was often used to substantiate their views. This was not a trivial matter, as it shows in the convergence between adherence to a religious denomination and the laws of the modern state. Therefore, the confession is a cultural practice that seems extraordinary, and this not only for its thaumaturgical, transformative and purifying character. It is also for its fantastic polymorphism that was able to become involved in the Hispanic Catholic world in such diverse areas such as family or the economy.

The indoctrination, pastoral work and social discipline in the Old Regime rested largely on the strengthening of this religious practice. The study of the various boundaries of the sacraments, especially the material and social dimensions, becomes very important to understand the different keys that unfolded the post-tridentine spirit in its encounter with modernity. The importance of the writing became a particularly important condition for a Catholic Monarchy as was the Hispanic, in which every behavior and decision, be it individual or social, private or public, implied a moral act and a complex reflection on the *good, the bad and the just*.

Introducción

“No ay casso de conciencia tan arduo, que no aya para resolverle principios en Teología Moral; y no obstante cada dia en el *ejercicio del Confessionario* se tropieza con repetidas dificultades, y aun se comenten muchos desaciertos, por ser difficultosissimo aplicar al hic (sic) nunc los principios generales de la doctrina”¹

Con estas palabras al lector, y con un gran dejo de insatisfacción y preocupación, comienza la *Practica del Confessionario* escrita por el capuchino navarro Jaime de Corella publicado por primera vez en Pamplona en 1686. Cuando nos acercamos a la historia española en el Antiguo Régimen parece inevitable no toparnos, para poder comprenderla al menos medianamente, con la historia del cristianismo en general y de una institución como la Iglesia católica en particular. Más aún, cuando la Monarquía hispana fue una férrea defensora del catolicismo que (re)surgió luego de la celebración del Concilio de Trento (1545-1563). La creación de una orden religiosa como la Compañía de Jesús mostró el nuevo ímpetu que el catolicismo buscó para hacer frente a la convulsión religiosa que representó el quiebre dentro del catolicismo en Europa a inicios del siglo XVI. Se precisaba de una Iglesia militante que hiciera frente, como un ejército, a las amenazas espirituales, pero también a los desequilibrios político-institucionales que significarían las nuevas vertientes de pensamiento gestadas particularmente por las reflexiones crítico-religiosas de Lutero, Calvino y Zwinglio.

¹ B.N.E.S.G., Jaime de Corella (1686), *Practica del Confessionario y explicación de las 65 Propositiones condenadas por la Santidad de N.S.P. Inocencio XI. Su Materia. Los casos mas selectos de la Theologia Moral. Su Forma. Un dialogo entre el Confesor, y el Penitente. Consagrale a la pureza inmaculada de la Concepcion gloriosa de la Reyna de los Angeles Maria S. Nuestra*, Pamplona: Por Juan Micon Impresor, y Mercader de Libros, preámbulo sin paginar (en adelante s/p). El subrayado es nuestro.

En este sentido, la identidad histórico-cultural ibérica pasa mucho por estudiar la religiosidad, sus prácticas, sus mecanismos de diálogo con el poder, los agentes de la religión y su vínculo con los fieles y con los distintos elementos que componen el entramado social. Así, la historia religiosa se convierte en “pozo y fuente” de la identidad hispana durante el período moderno convirtiéndose en un recurso de continuidad cultural frente a los cambios y quiebres de la historia española.

Siguiendo esta idea, el siglo XVIII español se nos presenta especialmente ambiguo en este aspecto. Los avatares de dos siglos convulsos como el XVII y el XVIII llevaron a que la sociedad experimentara rupturas sensibles en su cosmovisión revelándose contra el sistema de creencias tradicionales que violaban brutalmente las leyes de la naturaleza². Sin embargo, a pesar de los embates científicistas y racionalistas, parte de los representantes políticos y gran parte de la sociedad del Antiguo Régimen, particularmente al interior de la Monarquía hispana, seguía presentando visibles resabios del dogmatismo barroco. El advenimiento de nuevas formas de sociabilidad, el fortalecimiento de la burguesía durante el siglo XVII, la consolidación de la filosofía de las luces y la búsqueda de una fractura con los sistemas escolásticos, nos propone un conjunto de valores sociales y culturales que confrontan, a veces con violencia, las formas religiosas del culto tanto en la austera vivencia de la práctica privada como en la pomposa liturgia pública. Esta convivencia de visiones que, para bien o para mal, tienen puntos de encuentro en la vida religiosa nos hablan de un período que podemos percibir, al menos en su concatenación factual, como un siglo XVIII “largo”.

² Paul Hazard (1988), *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, Madrid: Alianza Editorial, pp. 135-167.

PERTINENCIA DEL PROBLEMA Y FUNDAMENTACIÓN DEL ESTUDIO. LAS PREGUNTAS DE ARRANQUE

La presente propuesta de investigación histórica tiene por objeto el estudio de un ámbito de la historia cultural y de la historia religiosa hasta ahora poco abordado por la historiografía hispana como son los manuales para confesores y la confesión sacramental en la España de fines del Antiguo Régimen. La investigación se centrará en el análisis de este tipo de literatura moral y penitencial y, particularmente, en una obra específica que por su nivel de publicación resulta de suma importancia no sólo para comprender la religiosidad en el siglo XVIII en España, sino también para aproximarse, en un escenario más amplio, a la relación entre práctica religiosa y la cultura escrita. Nos referimos al *Promptuario de Theología Moral para quienes se han de exponer como confesores* escrito por el dominico navarro Fr. Francisco Larraga (1671-1724). Manual que fue publicado por primera vez en Pamplona en 1706 cuya última edición, totalmente anacrónica y reformada en sus contenidos, la hayamos en 1919. La pervivencia editorial de un discurso religioso-cultural tan influyente como el de la confesión sacramental, encarnado materialmente en un libro, capaz de vulnerar hasta la conciencia del Rey por medio de la acción del confesor real, convirtió a este manual para la confesión en uno de los objetos más influyentes de la Monarquía hispana de fines del Antiguo Régimen e incluso de todo el siglo XIX y de inicios del XX.

Teniendo lo anterior en consideración, resulta complejo comenzar a escribir sobre un tema tan sinuoso y lleno de recovecos, espacios indefinidos y posibilidades sociales como es el sacramento de la confesión y su literatura en el siglo XVIII español y las postrimerías del Antiguo Régimen. Cuando se nos comentó de la existencia de este manual para confesores que casi no había llamado la atención de la actividad historiográfica se abrió la posibilidad de comenzar un trabajo de investigación, que al menos en su motivación, fuera un aporte a la historia cultural de la Monarquía ibérica. Nuestro interés es acercarnos a un problema poco abordado por los historiadores como es el vínculo entre cultura escrita y una práctica religiosa como la confesión y, a través de eso, lograr introducirnos en una

de las formas de mediación entre los elementos religioso-eclesiásticos y político-sociales del sistema social de la Edad Moderna.

Esto pues, la confesión posee una entidad religiosa particular al ser uno de los dos sacramentos de muertos –junto con el bautismo- y ser una práctica religiosa única del cristianismo. La posibilidad para el fiel de tener un “espacio espiritual” que permita obtener el *perdón* divino, por medio de la confesión sacramental, es una cualidad distintiva del cristianismo en comparación con otras religiones monoteístas. Característica no menor, si tenemos en consideración que los sistemas de justicia y sus mecanismos de juicio, es decir, la aplicación o condonación de penas, provienen en muchos casos de la reflexión moral originada en la reflexión religiosa. El acto del perdón religioso, cuya internalización en la vida cotidiana del entramado social afectará directamente en la consolidación de la relación binaria entre conciencia y derecho en el siglo XVI, materializado particularmente en las categorías de lo bueno, lo malo y lo justo como criterios de juicio y valoración para aplicar la justicia, es una característica propia de la cultura cristiano-occidental en su vertiente católica. Por tanto, la confesión como práctica religiosa adquiere una importancia histórica fundamental para el análisis cultural del período moderno luego del refuerzo de la sacramentalidad llevada a cabo por la Contrarreforma.

Dicho esto, el problema histórico del que nos hacemos cargo es el de la importancia de la confesión y su literatura en España en el período moderno, pero poniendo énfasis, dado nuestro objeto de estudio, en el siglo XVIII y parte del siglo XIX. La historia del libro en España ha sido cultivada de manera importante especialmente para el llamado *Siglo de Oro* y parte del siglo XVII³. Fenómeno particularmente

³ La bibliografía producida en España respecto a la historia del libro es bastante ingente. Aquí solamente algunos de los textos que nos han servido de inspiración inicial para nuestro trabajo: Fernando Bouza Álvarez (2003), *Palabra e imagen en la corte. Cultura oral y visual de la nobleza en el Siglo de Oro*, Madrid: Abada Editores; mismo autor (2001), *Corre manuscrito. Una historia cultural del Siglo de Oro*, Madrid: Marcial Pons; mismo autor (1999), *Conocimiento, comunicación y memoria en la España de los siglos XVI y XVII*, Salamanca: Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas; mismo autor (1997), *Del escribano a la biblioteca. La civilización escrita europea en la alta edad moderna (s. XV-XVII)*, Madrid: Síntesis. Otro ejemplo son los trabajos de Manuel Peña Díaz (2001), *La cultura del libro en la Edad Moderna: Andalucía y América*, Córdoba: Servicio de Publicaciones Universidad de Córdoba; mismo autor (1997), *El laberinto de*

sensible para el período moderno, pues es común la idea que la Contrarreforma formó una imagen negativa, o al menos inquietante, alrededor de la materialización del conocimiento con la publicación de libros, de la lectura y de la circulación de los distintos saberes. Así lo refrendan los *Index* de libros prohibidos publicados por el Tribunal del Santo Oficio especialmente durante el siglo XVI y XVII⁴.

No obstante, Fernando Bouza ha matizado esta idea y ha mostrado como la mentalidad contrarreformista y sus actuaciones sí utilizaron los recursos que la imprenta y la masificación de la cultura escrita imprenta ponían a disposición de la Iglesia. Por medio del análisis de la acción del padre Joseph Creswell (1556-1623) y la imprenta del Colegio Inglés de Saint Omer, junto a la estrategia del “*Gratis acceptis, gratis date*” en el siglo XVI, Bouza muestra como la Iglesia llevó adelante su iniciativa de fortalecer el dogma y reformar al clero⁵. Una compleja estrategia *grafo-religiosa* que, como veremos más adelante, buscó reformar un clero hispano que vivía una constante crisis moral e intelectual⁶.

La idea anterior nos resulta muy apropiada no sólo para analizar el siglo XVI y principios del XVII, momento en que la Contrarreforma consolida su reflexión teológica y la actividad de re-cristianización de los fieles en Europa y la de

los libros: historia cultural de la Barcelona del Quinientos, Madrid: Fundación Germán Sánchez Ruipérez; Fermín de los Reyes Gómez (2000), *El libro en España y América. Legislación y Censura (Siglos XV-XVIII)*, Madrid: Editorial ARCO/LIBROS, S.L., 2 vols.; Antonio Castillo Gómez (ed.) (2003), *Libro y lectura en la Península Ibérica y América. Siglos XIII al XVIII*, Salamanca: Junta de Castilla y León. Por último, se ha publicado un interesante *dossier* monográfico sobre cultura escrita en la España moderna coordinado por J.M. Prieto Bernabé (2005), “Espacios, formas y manifestaciones modernas de la cultura escrita: España y Portugal (siglos XVI-XIX)”, en *Hispania*, vol. 65, n° 221, Sección Monográfica, Madrid: CSIC.

⁴ Manuel Peña Díaz (2003), “Normas y transgresiones. La cultura escrita en el Siglo de Oro”, en Carlos Alberto González Sánchez Enriqueta Vila Vilar (comps.), *Grañas del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, México: Fondo Cultura Económica, pp. 120-139.

⁵ Fernando Bouza Álvarez (1995), “Contrarreforma y tipografía. ¿Nada más que rosarios en sus manos?”, en *Cuadernos de Historia Moderna*, n° 16, Madrid: Servicio de Publicaciones UCM, pp. 73-87.

⁶ Desde fines del siglo XV los Reyes Católicos se habían interesado por la reforma religiosa desarrollando una política de visitas a los conventos más importantes de la península. Este fue uno de los primeros movimientos centralizados y llevados a cabo por el Estado en los albores de la modernidad. Para este tema, nos parece que aun sigue siendo ineludible el clásico trabajo de José García Oro (1969), *La Reforma de los Religiosos españoles en tiempo de los Reyes Católicos*, Valladolid, Instituto “Isabel La Católica” de Historia Eclesiástica.

evangelización del Nuevo Mundo⁷. A modo de cuestionamiento inicial, por medio del estudio del discurso y el éxito editorial del manual para confesores escrito por el padre Larraga, creemos que esta “actitud editorial” de cara a los discursos religiosos se mantiene en el siglo XVIII⁸. Aunque precisemos que dicha actitud editorial, para el período dieciochesco, posee matices porque funciona como mecanismo de una pastoral distinta al producirse una tensión entre la fuerza de la religiosidad de la cultura barroca, sufriente, ascética y pomposa, y la racionalización de los distintos ámbitos de la vida que trajo consigo la modernidad.

Ahora bien, sobre la relación entre cultura escrita y su vínculo directo con el fenómeno religioso de la confesión, podemos encontrar pocos estudios que nos entreguen luces y puntos de análisis concretos para poder acercarnos a la literatura penitencial del período moderno español y particularmente durante el siglo XVIII⁹. Aquí se encuentra uno de los principales fundamentos de nuestro trabajo. Los estudios sobre el sacramento de la confesión en la sociedad hispana del Antiguo Régimen no ha sido muy difundida por parte de los investigadores, al menos, desde la perspectiva que queremos entregar.

Así, uno de los planteamientos principales que recorrerá este estudio, especialmente por medio del análisis del itinerario editorial y religioso del manual

⁷ Especialmente con en el Tercer Concilio Provincial de Nueva España (1585) y el Tercer Concilio de Lima (1585) se introdujeron en América los cánones y anatemas resueltos en Trento. La relación de la cultura escrita y la religión estuvo presente también en la cristianización del Nuevo Mundo, pues la adaptación de los mecanismos de evangelización para ser aplicados en las misiones de indígenas se llevaron a cabo, entre otras prácticas, por medio de la publicación de catecismos y manuales para la confesión para párrocos y misioneros especializados escritos en lengua indígena. Ejemplo de esto son el manual publicado en 1634 por Francisco de Lorra Baquío titulado *Manual mexicano de la administración de los Santos sacramentos, conforme al Manual Toledano, compuesto en lengua mexicana* (Madrid: por Diego Gutiérrez) y el catecismo publicado en 1668 por Alonso de la Peña Montenegro titulado *Itinerario para párrocos de indios, en que se tratan las materias mas particulares, tocantes a ellos, para su buena administración* (Madrid: por Joseph Fernández de Buendía).

⁸ Sobre la relación entre cultura escrita y piedad para la alta edad moderna española véase el buen ejemplo de Rafael M. Pérez García (2006), *La imprenta y la literatura espiritual castellana en la España del Renacimiento, 1470-1560. Historia y estructura de una emisión cultural*, Sevilla y Gijón: Ediciones Trea. También León Carlos Álvarez Santaló (2003), “Algunos usos del libro y la escritura en el ámbito conventual: el *Desengaño de religiosos* de sor María de la Antigua (1614-1617), en Carlos Alberto González Sánchez Enriqueta Vila Vilar (comps.), *Grañas del imaginario, op. cit.*, pp. 157-202.

⁹ Uno de los últimos trabajos sobre el sacramento de la confesión, aunque para el siglo XVI y no centrado en la cultura escrita, se encuentra el estudio de Dionisio Borobio (2006), *El sacramento de la penitencia en la Escuela de Salamanca: Francisco de Vitoria, Melchor Cano y Domingo Soto*, Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia.

del padre Larraga, es que el mundo de la renovación católica no estigmatizó negativamente, al menos al interior de la Iglesia, la utilización del libro y la lectura para llevar a cabo su empresa reformadora del catolicismo. Este énfasis es de gran importancia a la luz de nuevas reflexiones críticas sobre la historia cultural y religiosa del período moderno hispano ya que representa una manera particular de pastoral cristiana. A pesar del influjo de las luces en el siglo XVIII, la oferta editorial de este tipo de literatura continuó siendo importantísima en volumen y la más influyente en su discurso, ya que a “un universo mental sacralizado respondía una literatura también, y salvo raras excepciones, sacralizada”¹⁰. Sostenemos que, junto a la utilización de la cultura escrita como estrategia pedagógica, y en estrecha vinculación con esta situación, durante el siglo XVIII y hasta fines del Antiguo Régimen el discurso presente en este tipo de literatura para confesores responde a una pastoral cuyo objetivo es *administrar* la fe y determinar los distintos “espacios socio-espirituales” en los que cada fiel debía actuar.

Por medio de un discurso religioso y una pastoral católica articulados, tras la celebración del Concilio de Trento, alrededor de la práctica religiosa de la confesión sacramental, entendiendo ésta no sólo como un espacio de reflexión espiritual sino también como un espacio pedagógico, veremos que la moral cristiana pasa a ser un instrumento de orden social más que de orden doctrinario. En el período moderno la reflexión teólogo-moral sobre *lo bueno, lo malo, lo justo* y las transgresiones encarnadas en el pecado y cualquier tipo de falta a Dios se convierten primeramente en una falta social donde la culpa teológica se mezclan y retroalimenta con la culpa jurídica¹¹. Como veremos más adelante, desde la consolidación de la teología moral en el siglo XVI y especialmente durante el siglo XVII, conocido este último como el “siglo de la conciencia”, y como lo ha planteado brillantemente Paolo Prodi, asistimos a la *juridización* de los problemas de conciencia desarrollándose una relación binaria de intercambio recíproco en que la

¹⁰ Teófanés Egido (1996), “Religión”, en Francisco Aguilar Piñal (ed.), *Historia Literaria de España en el siglo XVIII*, Madrid: Editorial Trotta, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, p. 739.

¹¹ Miriam Turrini (1986), “‘Culpa theologica’ e ‘culpa iuridica’: il foro interno all’ inizio dell’eta moderna”, en *Annali dell’Istituto storico italo-germanico in Trento*, n° 12, pp. 147-168.

moral se juridiza y el derecho se moraliza “poniendo en marcha un proceso de criminalización del pecado y, por otra parte, un proceso de condena moral del ilícito civil o penal”¹².

Por medio del análisis del discurso casuista presente en el *Larraga* en lo referente a la confesión, y teniendo en cuenta la juridización de la conciencia y de la teología moral de la que hablamos, verificaremos cómo la pastoral en España durante el período moderno –especialmente la pastoral dieciochesca- intentó principalmente administrar las conciencias y la casuística en la resolución de los problemas socio-morales antes que adoctrinar a los fieles. De ahí el título que hemos elegido para esta investigación que ha intentando mantenernos, de la forma más consciente posible, en la orilla de lo real que entregan la “seguridad” de los hechos históricos. Nos parece que la demostración de los hechos históricos sobrepasa con creces cualquier interpretación histórica que abuse de la capacidad persuasiva que tiene el encantador refinamiento teórico. Nuestro interés es profundizar en la conformación de una reflexión crítica y cultural amplia de la historia del catolicismo durante el período moderno. En suma, la investigación que aquí presentamos, intenta dar luces sobre uno de los mecanismos utilizados por la Monarquía ibérica en el proceso de confesionalización de la sociedad luego de la crisis y división de la cristiandad en el siglo XVI.

Las discrepancias sobre la gravedad de los pecados y de la casuística entre moralistas y confesores hispanos fueron un elemento central para la configuración de la *República christiana*. El problema de la confesión y de la justificación planteaba difíciles interrogantes al mundo católico, especialmente cuando las faltas estaban relacionadas con las obras que se consideraban apropiadas para las buenas costumbres y para el bien público de la patria. Stuart B. Schwartz ha explicado como para los hombres y mujeres del período moderno, incluidos teólogos, juristas, monarcas, políticos, laicos, la soteriología nunca dejó de ser un asunto

¹² Paolo Prodi (2008), *Una historia de la justicia. De la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho*, Buenos Aires: Katz Editores, p. 299.

controvertido¹³. La posición de la Iglesia romana quedaba establecida en su doctrina *nulla salus extra ecclesiam*, es decir, “no hay salvación fuera de la Iglesia”¹⁴.

Por tanto, en lo inmediato, si el catolicismo lo entendemos como una unidad estructurada institucional y socialmente, en que la Iglesia queda integrada como actor político activo, la investigación busca responder a preguntas como ¿por qué la confesión y este tipo de literatura penitencial fue tan importante para la Monarquía hispana? ¿qué tipo de acuerdos doctrinales y convicciones sociales se tomaron para la imposición, aceptación y expansión de este tipo de práctica religiosa? ¿qué normas se consideraron apropiadas en el proceso de socialización de la confesión? ¿es la práctica de la confesión y su literatura respuesta a una urgencia solamente pastoral? ¿qué tipo de casos eran considerados como parte de la influencia de los confesores en el siglo XVIII? ¿cuál fue el modelo de confesor que prevaleció en el mundo católico hispano del siglo XVIII? ¿las consideraciones de orden político y económico fueron parte de las preocupaciones de los confesores hispanos? En el caso del manual de confesores que guiará esta investigación ¿por qué el *Promptuario de Theologia Moral* tuvo tanto éxito editorial? ¿fue una causa puramente religiosa o intervienen elementos de otra índole? ¿qué representa para su época? Con esto, nuestra hipótesis de trabajo está orientada a demostrar como una práctica religiosa y una literatura especializada y particular, que en la teoría eran herramientas utilizadas por la Iglesia para reforzar la autoridad de los sacerdotes frente al protestantismo, fueron parte de la compleja trama de construcción del Estado moderno hispano. En consecuencia, la tesis doctoral busca comprender una parte importante del lado católico de lo político, en el esfuerzo de la Monarquía ibérica por justificar y reafirmar su autoridad. No obstante, estas preguntas no se agotan en sí mismas, y a partir de la explicación de ellas podemos abordar problemas relacionados con la práctica de la confesión, las tensiones de la ilustración con los ecos trasnochados de la escolástica, la importancia de la

¹³ Stuart B. Schwartz (2010), *Cada uno en su ley. Salvación y tolerancia religiosa en el Atlántico ibérico*, Madrid.: Akal, p. 20.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 21.

escritura para la Iglesia en el *Siglo de las Luces* y las sensibilidades morales en una sociedad que, como la española del siglo XVIII, ofrece evidentes grados, a pesar del regalismo estatal y la creciente importancia del monarca como articulador del poder y de su relación con las elites locales, de dependencia con las directrices eclesiásticas¹⁵.

Nuestra investigación, como la mayoría, sufrió muchos cambios en la formulación de sus cuestionamientos, aunque logró mantener una columna vertebral que nos permitió orientar dichas preguntas que nunca perdieron el estatus de insuficientes. Por lo tanto, el tipo de indagaciones que realizamos también abarcan un ciclo histórico amplio en que los elementos de continuidad de largo plazo son importantes. Sin perjuicio de ello, el período de estudio se centrará en el siglo XVIII. El manual del padre Larraga se publicó por primera vez en 1706 y su último registro editorial corresponde a 1919. La investigación se centrará especialmente en el período de 1706 a 1833 cuando concluye el gobierno de Fernando VII considerando su gobierno, al menos en la cronología, como la conclusión del Antiguo Régimen español. Este período, además, coincide con el clímax de la producción del *Promptuario de Theologia Moral*. Entre 1706 y 1833, el *Larraga*, según las ediciones que hemos ubicado, se dio a la imprenta aproximadamente en 121 ocasiones. Aquí no incluimos las traducciones italianas que no hemos podido ubicar aunque si existen según las referencias de otros autores¹⁶. Esta situación si bien cambia en algún grado la muestra desde el punto de vista cuantitativo, no cambia la importancia cualitativa de esta cantidad de impresiones. El análisis de los ritmos editoriales y la comparación del discurso moral que se extrae de la lectura de las distintas ediciones, nos presenta una posibilidad inmejorable de penetrar, al menos de cierta manera, en la vida religiosa y en la mentalidad de la sociedad española de fines del Antiguo Régimen. No obstante, sin perder la coherencia que nos entrega la *cronogeografía* de la obra del padre Larraga, incluiremos un apartado en el que intentaremos, en la medida de lo posible ya que

¹⁵ Antonio Domínguez Ortiz (1990), *Sociedad y estado en el siglo XVIII español*, Barcelona: Ariel.

¹⁶ Teófanos Egido (1996), “Religión”, *op. cit.*, p. 752.

se encuentra fuera de nuestro campo de especialización y espacio temporal, mostrar la evolución de las ediciones que se dieron a la imprenta durante el período contemporáneo español comprendido entre 1833 y 1919.

EL *CORPUS* DOCUMENTAL

Para poder responder nuestros cuestionamientos iniciales, deberemos navegar por mareas de erudición que representan un completo desafío en momentos en que la apertura de las fuentes históricas hace imposible proponer un cabal ejercicio de reconstrucción e intelección histórica. Evidentemente la fuente que articula nuestro estudio lo conforma el *Promptuario de la Theologia Moral* de Fr. Francisco Larraga en sus distintas ediciones. El *corpus* documental constituido por la gran cantidad de ediciones nos permitirá llevar a cabo, al menos con cierto rigor, la explicación histórica a nuestras interrogantes. Parece lugar común la lamentación que hacen los historiadores de la falta de fuentes como uno de los principales obstáculos para llegar a una explicación y conclusiones más o menos válidas. Si bien los archivos españoles cuentan con grandes masas documentales para poder reconstruir los hechos pasados, aquello no es motivo para encontrar ciertos problemas a la investigación.

La propuesta que aquí presentamos no escapa a esta situación. Poder rastrear las distintas ediciones del *Larraga*, su circulación y su alcance social y cultural dentro de conventos, seminarios, bibliotecas públicas y privadas, colegios mayores y universidades en el gigantesco espacio político-geográfico de la Monarquía hispana, por nombrar algunos escenarios de posible acción del *Promptuario*, constaría de un esfuerzo que, por ahora, sobrepasa las posibilidades de esta investigación. Sumado a esto, estudiar una obra de esta entidad histórico-religiosa implica adentrarse en el estudio de las órdenes religiosas en el período que comprende la investigación, en particular la dominica a la que pertenecía el autor, y en general al resto de las ordenes teniendo en consideración que el sistema de

censura de libros pedía, en la mayoría de los casos, a frailes de otras “Religiones” para que aprobaran cualquier libro.

Como lo ha hecho notar el estudio dirigido por Enrique Martínez Ruiz, *El peso de la Iglesia. Cuatro siglos de Órdenes Religiosas en España* (2004), en su mayoría las fuentes para este tipo de estudios están disperso por toda España. Si bien la mayoría de estas fuentes están en depósitos antiguos, el *corpus* documental para estudiar las órdenes religiosas está fraccionado y disperso. Muchas fuentes se han perdido especialmente fruto de los avatares vividos desde el siglo XVIII con la expulsión de los jesuitas en 1767; en el siglo XIX por la desamortización de los bienes eclesiásticos llevada a cabo por Mendizábal en 1836 y, finalmente, en el siglo XX la guerra civil española también aportó a la gran destrucción que ha vivido el acervo documental eclesiástico¹⁷.

Por la misma razón no pretendemos ser exhaustivos y agotar este tema de investigación en las actuales páginas. El estudio riguroso de una historia cultural de la confesión y de la obra del padre Larraga, entendiendo por esto, el alcance social y religioso de su contenido en distintos escenarios geopolíticos, la circulación y los mecanismos de inclusión en dichos espacios, las circunstancias que rodean a sus traducciones, todos los agentes implicados en su producción, entre otras cosas, requieren de un ejercicio de densificación documental en el que pueda recurrirse a fuentes de distinta naturaleza. En este sentido, la dispersión de las ediciones del *Larraga* es uno de los problemas metodológicos a los que nos hemos debido enfrentar. No obstante, contamos con bastantes ediciones existentes en el Salón General y en la Sala Cervantes de la Biblioteca Nacional de Madrid pertenecientes a los momentos editoriales más representativos de la obra en el período de 1706-1833. Sumadas a estas ediciones, contamos con algunas ubicadas en la Biblioteca Histórica Marqués de Valdecilla de la Universidad Complutense de Madrid y de las Facultades de Derecho y de Filosofía y Letras de la misma universidad, en la Biblioteca Nacional de Portugal, en la Biblioteca Nacional de Perú y en la Sala

¹⁷ Enrique Martínez Ruiz (dir.) (2004), *El peso de la Iglesia. Cuatro siglos de Órdenes Religiosas en España*, Madrid: Editorial Actas, S.A., pp. 35-66.

Medina de la Biblioteca Nacional de Chile, entre otras. Así, la posibilidad de contar con varias ediciones de la obra, nos permitió llegar a algunas conclusiones generales más o menos representativas de las claves históricas que rodearon este caso atípico para el espacio socio-religioso y editorial en el mundo católico hispano.

Por otro lado, no hemos olvidado la consulta de las crónicas dominicas de la época para conocer ciertos datos biográficos referentes al padre Larraga y la publicación del *Promptuario de Theologia Moral*. En particular hemos consultado la obra de escrita por Fr. Jacobus Quetif y Fr. Jacobus Echard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum* (1721) y también la obra de Tomas Madalena, *Manual de los Dominicos. Informe de los blasones mas gloriosos de la Religion de Predicadores* (1746).

Es necesario hacer notar que, a pesar de las crónicas anteriores, lamentablemente contamos con muy pocas referencias biográficas del autor. Los fondos documentales y los archivos a los que hemos podido tener acceso, especialmente en la Biblioteca Nacional de Madrid, el Archivo Histórico Nacional, la Biblioteca Histórica Marqués de Valdecilla de la UCM y la Biblioteca de la Real Academia de la Historia, no nos han aportado dicha información con cierta profundidad. De la misma manera, tampoco hemos podido encontrar información relevante sobre la Universidad de Santiago de Pamplona, escenario donde el padre Larraga se desenvolvió como religioso, como maestro de estudiantes y lector de teología moral. Veremos cómo este centro universitario, de segundo orden, tanto que ni la rigurosa obra de Cándido Ajo sobre las universidades ha registrado, es un elemento importante para comprender el perfil teológico e intelectual de la obra del padre Larraga. Para la reconstrucción más profunda de estos aspectos geo-biográficos del autor hubiese sido necesario consultar el Archivo General de Navarra y el Archivo Histórico de la Orden Dominica de Salamanca. Acción que nos fue imposible de realizar, pero que gracias a las referencias y recomendaciones de José Barrado (O.P.), director del Archivo Histórico Dominicano, pudimos cubrir con cierta solvencia un apartado que se presenta con mucho misterio y dificultad dentro de la vida editorial del *Larraga*.

Respecto a lo anterior, y sin adelantarnos al análisis pues sólo lo exponemos aquí desde el punto de vista heurístico, la ausencia de datos biográficos del autor, creemos es sugerente para el análisis de su éxito editorial, ya que se trata de una obra en la que no importa tanto la categoría del autor sino el contenido de ella. Esto es aun más interesante si tenemos en consideración que el autor casi no cuenta con más obras de este estilo como se apuntará más adelante. A excepción de la referencia a un panegírico, como se dirá en el capítulo 4, no tenemos más referencia a obras, cartas u otro tipo de documento perteneciente al padre Larraga. Cosa que hace más importante el estudio del *Promptuario de Theologia Moral* como obra particular, ya que no debemos perder de vista que la figura del autor se consolida en su subjetividad durante el período moderno llegando a generarse roces, en ocasiones de alto vuelo, por conflictos de intereses con los editores, impresores y libreros¹⁸.

Por otro lado, la investigación a medida que se fue complejizando requirió de la consulta de otro tipo de fuentes que nos permitieran entender la confesión y su literatura como un acontecimiento singular dentro de la cultura de la ilustración que se fue gestando desde fines del siglo XVII. Consultar fuentes diversas creemos nos permite llegar a comprender, aunque sea parcialmente, la racionalidad que hay detrás de una práctica religiosa rodeada de acontecimientos históricos múltiples, es decir, un conjunto de formas de pensar y formas de hacer que la hacen aceptable o rechazable en un espacio cultural determinado como la Monarquía hispana. Michel Foucault hablaba de los “sistemas de acción” y “régimenes de prácticas” que permiten crear campos de experiencia donde se definen sujetos y objetos y la relación de los sujetos con la verdad, con la norma y consigo mismos¹⁹.

Lo anterior es importante en nuestra investigación, pues como veremos más adelante, la literatura para la confesión fue una literatura fundamentalmente normativa. Heurísticamente la historia de la confesión y su literatura no es sólo

¹⁸ Fernando Bouza Álvarez (1997), “Para qué imprimir. De autores, publico, impresores y manuscritos en el Siglo de Oro”, en *Cuadernos de Historia Moderna*, n° 18, Madrid: Servicio de Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, pp. 31-50.

¹⁹ Michel Foucault (2013), *Sobre la Ilustración*, Madrid: Editorial Tecnos, p. XVII.

parte de la historia religiosa y eclesiástica, también es una historia sobre la justicia y sobre la morfología de las relaciones políticas y sociales. Por tanto, mucha de la documentación y obras que utilizamos para nuestro análisis responde a esta naturaleza histórica. Para ello necesitamos explorar los principales cuerpos normativos que elaboraron la Monarquía y la Iglesia como las instituciones que definían y ejercían la regulación política y social. Las incontables mañanas y tardes pasadas en el Salón General y la Sala Cervantes de la Biblioteca Nacional de Madrid nos permitieron tener acceso a los *Índices* de libros expurgados de la Inquisición publicados en 1707, 1739 y 1790. Fuente no menor para poder saber si el *Larraga* contó con detractores dentro de la institucionalidad eclesiástica, cosa bien probable que incluso lo llevó a prohibirse dentro de la propia orden dominica. Si tenemos en cuenta las polémicas religiosas y las disputas por las cátedras de teología moral dentro de las universidades por las órdenes religiosas, a veces violentas en las que llegaban a utilizar cualquier mecanismo para desprestigiar al oponente, el recurso de apelar siempre a la consulta de la Inquisición frente a cualquier publicación, especialmente si era religiosa, es importante pesquisar la respuesta oficial para comprender el éxito de la literatura penitencial. A su vez, fue muy importante para reconstruir la importancia de los manuales para confesar la *Novísima Recopilación de las leyes de España*, aparecida en Madrid en 1806 bajo el auspicio real.

A pesar de que no nos interesa enfocarnos en la investigación en una “historia exterior” del libro, contamos con algunas referencias importantes para poder evidenciar el éxito que vivió el *Promptuario*. Para ello hemos consultado periódicos en el siglo XVIII para evaluar cualitativamente la valoración social e intelectual. En particular hemos revisado en la hemeroteca de la Biblioteca Nacional de Madrid la *Gaceta de Madrid*, el *Diario de Mallorca*, *El Universal*, la *Gazeta de México* y el *Diario de Madrid* que nos han entregado datos indicativos. Situación no menor si tenemos en cuenta que la prensa era un interlocutor socio-político de las polémicas culturales e ideológicas dentro del siglo XVIII en España cuyos ejemplos anteriores

responden a publicaciones conservadoras y otras liberales²⁰. De la misma manera, también recurrimos a los fondos del Archivo Nacional Histórico (Madrid) donde consultando los fondos de Inquisición logramos encontrar un material interesante para la investigación. Particularmente, nos fue de gran utilidad los papeles existentes en el catálogo Paz y Mélia donde ubicamos los legajos de una delación de “varias proposiciones [condenadas] que se hallan en Contabarría” en su obra *Explanatio Iuris Decretalium*, hecha en al Tribunal del Santo Oficio de Logroño en 1793, donde se utilizaba el *Promptuario de Theologia Moral* para corregir los errores presentes en la obra delatada.

Así, la presente investigación a pesar de los vacíos documentales por la dispersión de las ediciones del *Larraga* y el mutismo respecto a su biografía, además de la carencia de monografías específicas sobre el tema, representa un salto al vacío en la investigación histórica sobre la relación entre una práctica religiosa como la confesión y la cultura escrita. No obstante, este vacío es el que intentamos, en la medida de lo posible, llenar con este estudio. Si bien, las pocas referencias bibliográficas directas a nuestro tema con las que contamos, desde el punto de vista metodológico, se suplen con la existencia de las distintas ediciones de la obra entendiendo que el camino de la investigación histórica está marcado, en primer lugar, por el análisis heurístico. La utilización de ciertas fuentes complementarias, especialmente la referente a la legislación del libro en España a fines del Antiguo Régimen y ciertas obras de talante moral y otros manuales para la confesión serán útiles para, con algunas comparaciones, contextualizar el *Promptuario de Theología Moral* desde un prisma editorial y teológico.

También hemos recurrido a obras morales y espirituales que ayudaron a reconstruir, por una parte, el concepto de “lo político” en el mundo católico hispano, que incluía tanto la religión, la Iglesia y la economía. Por otra, se recurrió a obras que nos permitieran comprender la pretensión de totalidad que se desprende del ámbito de las normas sociales, los códigos morales y, en

²⁰ Véase María Dolores Sáiz (1990), *Historia del periodismo en España*, Madrid: Alianza Editorial, 3 vols.

consecuencia, el proceso de conformación de consensos básicos sobre la cultura. Para ello utilizamos obras como la *Practica del Confessionario* del fraile capuchino Jaime de Corella (1657-1699) publicada por primera vez en 1686 en Pamplona y que tuvo varias ediciones en Madrid y Zaragoza en el siglo XVIII²¹. También obras como la de Cristobal Delgadillo, *Question moral o resolucion de algunas dudas acercad de la frequente confession* (1660); Pedro Juan Pinamonti, *El Director de las Almas, mhetodo para dirigirlas por el camino de la perfeccion Christiana* (1734); Eusebio de Vargas, *Tratado de comunión cotidiana y resolución moral sobre esta materia* (1738); Jan de Mabillon, *Tratado de los estudios monásticos* (1779); José Boneta, *Gritos del Purgatorio y medios para acallarlos* (1783), Carlos Borromeo, *Instrucciones de San Carlos Borromeo sobre la administración del sacramento de la penitencia* (1768); Francisco Bocanegra y Xivaja, *Declamacion oportuna contra el libertinage de el tiempo* (1779); el *Abecedario espiritual* de Fr. Francisco de Osuna; Josef Climent, *Platicas dominicales* (1799), entre otras. Dado que estas obras corresponden a publicaciones que se imprimieron con un grado de continuidad durante el período moderno, nos permitió comprender el discurso cultural sobre las normas y lo que se consideraba bueno, malo y justo.

Para reconstruir las controversias sociales, económicas y culturales que vivió el mundo católico hispano en el siglo XVIII recurrimos a fuentes provocadoras como las escritas por Juan de Medina, *La charidad discreta, practicada con los medigos, y utilidades que logra la republica en su recogimiento* (1766); Bernardo Ward, *Obra pia, y eficaz modo de remedar la miseria de la gente pobre de España* (1787); *Respuesta á las objeciones que se han hecho contra el proyecto de un trage nacional contra las damas* (1788); Gregorio Mayans y Siscar, *El orador christiano* (1786); Juan Sempere y Guarinos, *Historia del luxu y de las leyes suntuarias de España* (1788); Uria Nafarrondo, Joseph María Uria Nafarrondo, *Aumento del comercio con seguridad de la conciencia* (1785); Ludovico Antonio Muratori, *Reflexiones sobre el buen gusto en las ciencias y las artes* (1782); Antonio José

²¹ Según lo aportado por Teófanés Égido, Simón Díaz ha logrado ubicar 28 ediciones de esta obra, alguna de ellas con múltiples impresiones, desde 1686 hasta 1767. También aporta que de esas 28 ediciones, 21 se dieron a la imprenta entre los años de 1686 y 1717.

Cavanilles, *Observaciones sobre el artículo España en la Nueva Enciclopedia* (1784); Joseph Clavijo y Faxardo, *El Pensador* (1763); Juan Pablo Forner, *Oración apologética por la España y su merito literario* (1786); Francisco Xavier Lampillas, *Ensayo histórico apologético de la literatura española contra las opiniones procuradas de algunos escritores modernos italianos* (1782-1786), entre otras.

De igual forma, también recurrimos a otro tipo de fuentes documentales que nos permitieran reconstruir las controversias ilustradas que despertó el pasado colonial hispano durante el siglo XVIII. En este sentido, fue de gran utilidad la documentación existente en el Archivo General Histórico del Ministerio de Asuntos Exteriores de España y del Archivo del Museo Nacional de Ciencias Naturales que evidencian esas tensiones culturales y políticas. Así, la consulta de estas obras y documentación nos entregó claves históricas y culturales para poder entender la configuración de lo político y los modelos normativos desarrollados en la Monarquía hispana durante el Antiguo Régimen.

METODOLOGÍA Y CLAVES INTERPRETATIVAS. LA *DISCIPLINA* CATÓLICA

El cuerpo documental principal con el que contábamos, un manual para la confesión de extraordinario éxito, fue marcando las pautas metodológicas e itinerarios bibliográficos seguidos en la investigación. El camino tomado fue decidido considerando que el libro y el discurso presente en él, es un instrumento útil para ilustrar fenómenos y un proceso histórico que responde a las polémicas ideológico-morales en el XVIII y las relaciones con la cultura escrita y la política de ese momento. Así, el acervo documental que nos proporciona el estudio de la obra del padre Larraga, ofrece diversas posibilidades para comprender las relaciones de la pastoral con el poder y con las mentalidades religiosas. Éste último aspecto con un gran matiz que es necesario precisar aquí, ya que esta mentalidad religiosa no será multiforme como lo comprobado en las últimas décadas los estudios de

religiosidad popular realizados desde disciplinas como la antropología histórica²², ya que fruto del carácter “administrativo” de la pastoral cada sector social estaba sometido y condicionado a conductas y respuestas previamente determinadas.

Así, desde el prisma metodológico, el trabajo que intentamos desarrollar es interesante, pues nos plantea enfrentar la investigación histórica desde dos puntos de vista que, creemos, debiera tener todo trabajo histórico: a.) tomar la historia como problema y, b.) como proceso hermenéutico que no es sólo parte de un círculo metodológico dirigido por una expectativa de sentido procedente del contexto que precede el círculo de comprensión que envuelve a una investigación científica o una propuesta intelectual²³. Por eso, la posibilidad que nos entrega una fuente -como el *Promptuario*- que ha evolucionado en el tiempo y que ha sufrido cambios tanto materiales como discursivos, pero que no pierde su unicidad, es una inmejorable posibilidad para lograr fijar los elementos culturales de una época. El *Larraga*, bajo esta perspectiva, se convierte en una tautología cultural histórica al capturar esas posibilidades de los lugares y agentes del pasado que se revelan a sí mismas de diferentes formas, mas no como una repetición viciosa.

De tal manera, y considerando que estábamos adentrándonos por un camino casi inédito de la historiografía cultural y religiosa española estudiando un material documental casi virgen en su mayoría, lo primero que realizamos fue identificar la mayor cantidad de ediciones del *Promptuario de Theología Moral* para poder reconstruir, de acuerdo a los recursos con los que disponíamos, la totalidad del itinerario editorial de la obra. Contábamos como primer referente con las aproximadamente 70 ediciones ubicadas por Francisco Aguilar Piñal en su ya clásica obra *Bibliografía de autores españoles del siglo XVIII* (1989). De manera complementaria contamos con las referencias de algunas ediciones ubicadas, también en la clásica obra, de Antonio Palau *Manual del librero Hispano-Americano. Inventario bibliográfico de la producción científica y literaria de*

²² Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó i Rey y Salvador Rodríguez Becerra (coords.) (2003), *Religiosidad popular. Antropología e historia*, Rubí (Barcelona): Editorial Antrophos, vol. I.

²³ Véase Hans-Georg Gadamer (1992), “El significado hermenéutico de la distancia en el tiempo”, en *Verdad y Método*, Salamanca: Ediciones Sígueme, pp. 360-361.

España y de la América Latina desde la invención de la imprenta hasta nuestros días (1990). Ambas referencias, por su rigurosidad, ya nos presentaban una visión más o menos panorámica del camino editorial que había seguido el *Larraga* aunque no teníamos dudas de que eran muchas más que las aportadas por los dos historiadores anteriormente citados. Las posteriores búsquedas que realizamos nos llevaron a contabilizar 140 publicaciones relacionadas con el *Promptuario de Theologia Moral* entre 1706 y 1919 dispersadas entre España, Portugal, el Virreinato del Perú y el Virreinato de Nueva España. Es importante dejar claro, como dijimos, que no hemos tenido acceso a las ediciones traducidas al italiano que, sin embargo, sabemos que existen.

Así, el *corpus* documental referente al *Larraga* está compuesto por las diversas ediciones, reformadas y añadidas, adiccionarios a la obra y comentarios hechos por distintos autores a lo largo del siglo XVIII, XIX y XX. En términos amplios resaltan los adiccionarios hechos por el trinitario Marcos Lozano en 1737; otro adiccionario publicado en 1758 por José Díaz de Benjumea; la reforma del Convento de Pamplona en 1760; los cambios hechos en 1780 por Francisco Santos y Grosín que se mantienen con claridad hasta 1833 a excepción de la edición de 1804 y 1822. Por último, en el siglo XIX las correcciones realizadas especialmente por Antonio María Claret y a inicios del siglo XX los comentarios de Fr. Miguel Saralegui.

Importante hacer notar aquí, que denominamos *corpus* documental a todas las ediciones relacionadas con el *Promptuario de Theología Moral*, ya que entendemos como “cuerpo” un sistema que posee una unidad y coherencia específica y unas características y dinámicas particulares. Jean Delumeau ha observado que los numerosos manuales para confesar que se publicaron entre el siglo XVI-XVIII representan un conjunto homogéneo de textos²⁴. Por tanto, para acercarnos a este cuerpo literario debemos inicialmente tener presente que corresponden a textos centrados en una doctrina y una práctica religiosa concreta, particular, llevada a cabo en un espacio privado como el confesionario, pero un

²⁴ Jean Delumeau (1992), *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII*, Madrid: Alianza Editorial, S.A.

espacio espiritual con una extraordinaria influencia social. La naturaleza de la documentación no sólo marcará el itinerario de nuestra metodología en la búsqueda de dicho material, sino también en nuestra perspectiva de análisis, pues la gran cantidad de ediciones nos permiten entender y explicar históricamente el fenómeno de su éxito y de su importancia cultural no sólo desde el punto de vista cronológico.

Lo anterior es fruto de la posibilidad de seguir una línea prolongada en el tiempo y poder pesquisar, al menos con cierta seguridad, cambios y continuidades sociales, morales, económicas y religiosas presentes en la obra. En consecuencia, tomamos el *Promptuario de la Theologia Moral* como resorte material y como discurso que, si bien ambos por definición de su entidad son recursos estáticos, especialmente la fijación gráfica del discurso escrito, veremos cómo son utilizados por la Monarquía hispana como parte de los mecanismos de control socio-moral convirtiendo de esta manera a ambas categorías de análisis en elementos vivos del proceso histórico. Para ello, buscamos construir un relato y un análisis histórico en que la obra no sea tomada como una mera abstracción discursiva, sino como un acontecimiento histórico con entidad propia. Creemos que su discurso posee discontinuidades fruto del control, selección y redistribución que cierto tipo de procedimientos realizan sobre él, que reflejan como la sociedad y el deseo de poder están directamente vinculados con su producción²⁵.

Dada la envergadura editorial del manual de confesión en la que se centra esta investigación, nos permitió profundizar en un instrumento metodológico que recién viene despertando el interés dentro de la historia cultural. Le hemos otorgado el estatus de fuente documental a los *paratextos* existentes en cada impresión de este manual, pero también al resto de obras que hemos utilizado en la investigación. La historiográficamente sólo recientemente ha valorado este fragmento dentro de una obra literaria como un documento con entidad histórica

²⁵ Michel Foucault (1987), *El orden del discurso*, Barcelona: Tusquets Editores, pp. 11-12.

propia²⁶. Por tanto, utilizando los paratextos como un recurso historiográfico, podemos verificar y analizar los cambios, continuidades y quiebres en las circunstancias en que se publicaba este tipo de literatura. El recurso textual de las dedicatorias, censuras y referencias a hechos históricos nos entregan claves interesantes de la literatura penitencial y su relación con el poder, con las ideas religiosas y económicas, con los acuerdos culturales y los grados de conflictividad dentro de la sociedad. Sabemos por otras investigaciones que estos elementos complementarios al texto de cualquier libro funcionan como dispositivos externos de persuasión que utilizando la materialidad de la obra controlan, para bien o para mal, la interpretación que el lector hace de ella además de reforzar el sentido del discurso escrito²⁷.

Este es un momento importante dentro de nuestra propuesta, pues la naturaleza de las fuentes con las que hemos trabajado nos ha movido a ciertos conceptos que serán fundamentales en la investigación y para nuestro análisis histórico. A inicios del siglo XVI, en un texto de Johann Eck (1486-1543) de 1523 enviado al papa Alejandro VI, se establecía que la confesión era el hilo conductor de la *disciplinae christianae*²⁸. El carácter normativo de la literatura que en esta investigación analizaremos surge como resultado de esta sentencia emitida por el teólogo germano defensor del catolicismo. Desde la década de los 60', fue un momento en la historiografía que vio el surgimiento de dos conceptos que han sido muy importantes para ampliar críticamente la historia tradicional que se hacía del catolicismo centrada en sus instituciones y actores oficiales animando los debates en torno a ella: nos referimos al concepto de *confesionalización* y el de *disciplina social* desarrollados fundamentalmente por la historiografía alemana. En 1969, el historiador Gerhard Oestreich formuló el concepto “disciplina social” titulado

²⁶ Aunque fue publicado con posterioridad al inicio de esta investigación doctoral, ha resultado muy importante para nuestro trabajo el volumen editado por María Soledad Arredondo, Pierre Civil y Michael Moner (2009), *Paratextos en la literatura española. Siglos XV-XVIII*, Madrid: Collection de la Casa de Velázquez.

²⁷ Roger Chartier (2002), *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona: Editorial Gedisa, p. V.

²⁸ Paolo Prodi (2008), *Una historia de la justicia*, op. cit., p. 261.

“Strukturprobleme des europäischen Absolutismus”²⁹. Como muy bien lo ha señalado Ronald Po-Chia Hsia, otro historiador interesado en la historia del catolicismo del período moderno, Oestreich estaba interesado básicamente en la centralización del poder bajo los monarcas absolutistas a costa del resto de estamentos insistiendo en los cambios morales, espirituales y psicológicos que la disciplina social produjo en el individuo, tanto si se dedicaba a la vida militar, política o comercial. Según Oestreich, la disciplina social fue el logro efectivo del absolutismo³⁰.

De forma más o menos contemporánea al artículo de Oestreich sobre el absolutismo y la disciplina social, el historiador alemán Ernst Zeeden avanzó en el proceso de formación confesional de Europa luego de la crisis religiosa del siglo XVI. En nuestra opinión, la propuesta de Zeeden fue revolucionaria, pues planteaba uno de los elementos culturales en la formación de un Estado confesional. En este proceso de formación confesional (*Konfessionsbildung*) se producía un desarrollo “paralelo” de la consolidación de una conciencia y establecimiento orgánico del luteranismo, catolicismo y calvinismo como tres bloques confesionales apoyados en dogmas diferenciados y que devienen en iglesias estructuradas³¹. Muchos estudios han utilizado los conceptos de disciplina social y confesionalización posterior a los estudios de Oestreich y Zeeden³², no obstante, la aportación de dos autores depuraron el problema de la formación de confesiones acabando en el concepto de “confesionalización” (*Konfessionalisierung*). Wolfgang Reinhard y Heinz Schilling se han convertido en los autores que más han aportado en torno a los procesos de formación de las confesiones. Especialmente en el caso de Schilling, la confesionalización no debía

²⁹ Aquí hemos tenido acceso a la traducción inglesa aparecida en 1982, “The structure of the absolute state”, en Gerhard Oestreich (1982), *Neostoicism & the Early Modern State*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 258-273.

³⁰ Ronald Po-Chia Hsia (2007), “Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII”, en *Manuscripts. Revista d'història moderna*, Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, n° 25, pp. 30-31.

³¹ José Ignacio Ruiz-Rodríguez e Ígor Sosa Mayor (2007), “El concepto de la ‘confesionalización’ en el marco de la historiografía germana”, en *Studia Histórica. Historia Moderna*, n° 29, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, p. 280.

³² Aquí no profundizaremos en ello, véase Ronald Po-Chia Hsia (2007), “Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII”, *op. cit.*, pp. 33-36.

ser vista solamente como un proceso eclesiástico de institucionalización de ritos religiosos y prácticas sociales que se derivan de sus dogmas. Para él, la confesionalización era un proceso fundamental de la sociedad en su conjunto, que interacciona, aunque a veces en sentido contrario, con el desarrollo del “Estado premoderno” y la configuración de sociedad disciplinada que, a diferencia de la sociedad medieval, no está atomizada y corre paralelo al nacimiento de un sistema económico capitalista que acabará afectando todos los ámbitos de la vida³³. Para Paolo Prodi el concepto de disciplina es un término “bifronte”, pues por un lado afectó al hombre cristiano y, por otro, está referido al comportamiento social del pueblo cristiano³⁴.

Por esta razón se establece un vínculo entre los conceptos de disciplina social y catolicismo. Sin duda, el éxito de la reforma católica del siglo XVI hubiese sido muy difícil si no hubiese existido la disciplina social y, de manera contraria, la consolidación de las Monarquías absolutas no se hubiese producido sin confesionalización. Según Ronald Po-Chia Hsia, el desarrollo de los estados católicos, desde el Imperio español bajo el dominio del devoto Felipe II, hasta los estados híbridos bajo el dominio de príncipes eclesiásticos, no se habría producido sin disciplina social³⁵. Esto puede verse especialmente en la configuración de los mecanismos de disciplinamiento especialmente en los sistemas educativos utilizados por las confesiones (como universidades, seminarios y colegios) para transmitir a sus grupos sociales las normas que los Estados consideraban adecuadas. Sin duda, los manuales para la confesión formaron parte de estos mecanismos de disciplina social como resultado de la importancia que tuvieron en el sistema educativo católico al ser un artefacto de estudio fundamental para los clérigos.

³³ José Ignacio Ruiz-Rodríguez e Ígor Sosa Mayor (2007), “El concepto de la ‘confesionalización’ en el marco de la historiografía germana”, *op. cit.*, pp. 294-295.

³⁴ Paolo Prodi (2008), *Una historia de la justicia*, *op. cit.*, p. 261.

³⁵ Ronald Po-Chia Hsia (2007), “Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII”, *op. cit.*, p. 36.

Lo interesante de este enfoque histórico, es que estos autores han logrado aportar al debate sobre otro concepto clave para la historia del mundo católico en el período moderno como el de *Contrarreforma*. El término de Contrarreforma apareció por primera vez en 1770 en los manuales de historia del Sacro Imperio romano-germánico publicados por el jurista Johan Stephan Pütter, profesor de la universidad de Göttingen, refiriéndose a los cambios confesionales vividos en ese territorio. A partir de ahí comenzó a elaborarse ese estatus antagónico y refractario frente a la lógica progresista de la reforma iniciada por Lutero. Ahí comenzó una larga historia de prejuicios negativos elaborada por la historiografía decimonónica que recayó sobre la reforma católica iniciada en el Concilio de Trento. Sin embargo, en 1977, Wolfgang Reinhard descargó de todo sentido negativo el término Contrarreforma, estableciendo que el movimiento iniciado en Trento también participó en el proceso de modernización de Europa de forma paralela y en competencia al movimiento de Reforma³⁶. Esto ha llevado a que actualmente algunos historiadores hayan dejado atrás la tensión maniquea entre los términos de Reforma y Contrarreforma para comprender los procesos de confesionalización y de gestación del Estado moderno. Abandonar esta visión dual nos parece que es la más adecuada para poder avanzar en el desarrollo del conocimiento de la historia cultural del catolicismo y de las Monarquías absolutas. De esta forma nos inclinamos a utilizar el concepto de *Renovación Católica* por el que han optado en los últimos años algunos historiadores del catolicismo en el período moderno³⁷. Al respecto, Ronald Po-Chia Hsia, uno de los historiadores más destacados que ha dejado atrás el concepto de Contrarreforma, ampliando su visión al estudiar la historia del catolicismo fuera de Europa sustituyendo los paradigmas de evangelización y conquista por los de encuentro cultural y la subsiguiente adaptación señala:

“Cada vez somos mas conscientes de que cualquier historia de la cristianización en Europa o de la religión popular se vería notablemente enriquecida con

³⁶ José Ignacio Ruiz-Rodríguez e Ígor Sosa Mayor (2007), “El concepto de la ‘confesionalización’ en el marco de la historiografía germana”, *op. cit.*, p. 281.

³⁷ Ronald Po-Chia Hsia (2010), *El mundo de la renovación católica, 1540-1770*, Madrid: Akal.

investigaciones sobre el encuentro entre civilizaciones europeas y extraeuropeas en la época de la expansión de la Europa católica. La Iglesia tridentina ya lo sabía (...) La Contrarreforma, en un sentido estricto, adquiere una dimensión histórica mundial; por lo tanto, los siglos de la renovación católica bien puede considerarse la primera época e ña historia mundial”³⁸

Lo que intenta Ronald Po-Chia Hsia, tal como él reconoce, es encuadrar los conceptos de Reforma y Contrarreforma en el más amplio marco de la historia mundial abandonando la antigua visión de la reforma católica como un conjunto de doctrinas orientadas a la inmovilidad intelectual y a las negaciones socioculturales. Aquí no hemos querido ser exhaustivos en la evolución de este concepto, ni queremos entrar en el debate sobre la revisión que el concepto de confesionalización y disciplina social han venido viviendo desde la década de los 90’³⁹, pues nuestro interés en estos conceptos está en evidenciar como la confesión sacramental y la literatura moral, formaron parte de ambos procesos de lo que Johann Eck denominó como “disciplina christiana” y como esta idea teológica tuvo un impacto en todos los ámbitos de la vida de los fieles. En la década de los 90’ se publicó un interesante trabajo editado por Paolo Prodi que logró brillantemente sintetizar estos conceptos y problemas históricos⁴⁰. La historia de otros sacramentos también se ha visto influida por este tipo de conceptos que proponen a los sacramentos como parte de esta pedagogía política⁴¹. Ahora bien, nos parece que la confesionalización, sin desaparecer durante el siglo XVIII, representa el primer momento de la disciplina social. Aquí hemos preferido utilizar un concepto

³⁸ *Ibíd.*, pp. 23-24.

³⁹ Federico Palomo (1997), “‘Disciplina christiana’. Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna”, en *Cuadernos de Historia Moderna*, n° 18, Madrid: Servicio de Publicaciones, Universidad Complutense de Madrid, pp. 119-136. También José Ignacio Ruiz-Rodríguez e Ígor Sosa Mayor (2007), “El concepto de la ‘confesionalización’ en el marco de la historiografía germana”, *op. cit.*, pp. 295-305.

⁴⁰ Paolo Prodi (ed.) (1994), *Disciplina dell’anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra Medioevo ed età moderna*, Bologna: Il Mulino.

⁴¹ Por ejemplo, en esta línea puede verse el magnífico trabajo dirigido por Adriano Prosperi (a cura di) (2006), *Salvezza delle anime, disciplina dei corpi. Un seminario sulla storia dell battesimo*, Pisa: Edizioni della Normale.

como el de *administración*, pues nos parece que es un término más adecuado para marcar la evolución de la homogenización social y cultural que la Monarquía católica intentó constantemente realizar sobre sus súbditos. El carácter enciclopédico de la cultura del siglo XVIII sostenemos refleja esta nueva actitud normativa por parte del Estado moderno.

Dijimos que en el período moderno la moral no es sólo un elemento del discurso pastoral sino también es parte del discurso de la sociedad. Por eso la pastoral también buscó *administrar* la fe. La teología moral buscó siempre entregar unas normas de conducta que van acorde a los mandamientos religiosos, pues ya se ha dejado la moral y las conductas basadas en el criterio de juicio basado en los siete pecados capitales tan utilizados en los siglos medievales⁴². Con todo, como hemos dicho, los estudios sobre el sacramento de la confesión y su literatura en la sociedad española del Antiguo Régimen y los territorios hispanos en ultramar no han sido muy difundidos en la historiografía⁴³. Esta ha sido una carencia en los estudios hispanos siendo una preocupación particular de la historiografía italiana y

⁴² José María Soto Rábanos (2006), “Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la baja edad media hispánica”, en *Hispania Sacra*, julio-diciembre, vol. 58, n°118, Madrid: CSIC, pp. 411-447.

⁴³ Las investigaciones realizadas sobre la confesión se han inclinado a enfatizar en las transgresiones sexuales que se dan en el sacramento especialmente el de la solicitación *in confessione* por parte del párroco, siendo ésta una arista importante del fenómeno religioso, pero ni mucho menos la más importante. Al respecto puede verse Stephen Haliczer (1998), *Sexualidad en el confesionario. Un sacramento profanado*, Madrid: Siglo XXI de España Editores. También el libro de Gérard Dufour (1996), *Clero y Sexto Mandamiento. La Confesión en la España del siglo XVIII*, Valladolid: Ámbito Ediciones, S.A., 1996; Adelina Sarrión Mora (1994), *Sexualidad y confesión. La solicitación ante el Tribunal del Santo Oficio. Siglos XVI-XIX*, Madrid: Alianza Editorial Alianza; Juan Antonio Alejandro García (1994), *El veneno de Dios: la Inquisición de Sevilla ante el delito de solicitación en confesión*, Madrid: Siglo XXI de España Editores; Gianclaudio Civalé (2007), “Domingo de Baltanás, monje solicitante en la encrucijada religiosa andaluza: Confesión, Inquisición y Compañía de Jesús en la Sevilla del Siglo de Oro”, en *Hispania Sacra*, enero-junio, vol. 59, n° 119, Madrid: CSIC, pp. 197-241. Para el caso americano está el excelente trabajo de Martin Azoulai (1993), *Les péchés du Nouveau Monde. Les manuels pour la confession des Indes XVIe – XVIIe siècle*, Paris : Éditions Albin Michel y Jaime Valenzuela (2007), “Confesando a los indígenas. Pecado, culpa y aculturación en América colonial”, en *Revista española de antropología americana*, vol. 37, n° 2, Madrid: Servicio de Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, pp. 39-59. También el trabajo de Mónica Barnes, “Catechisms and Confessionarios. Distorting Mirrors of Andean Societies”, en Robert V. H. Dover (*et al.*) (eds.) (1992), *Andean Cosmologies through Time: Persistence and Emergence*, Bloomington: Indiana University Press, pp. 67-92. Por último, los interesantes estudios de Luis Martínez Ferrer (1998), *La penitencia en la primera evangelización de México (1523-1585)*, México: Universidad y del mismo autor (1996) *Directorio para confesores y penitentes: La pastoral de la Penitencia en el Tercer Concilio Mexicano (1585)*, Pamplona: Ediciones EUNATE.

francesa⁴⁴. En este sentido, la investigación busca entregar una explicación histórica que vaya más allá de lo lineal y lo cronológico. Por medio de la búsqueda de discontinuidades, cambios y permanencias en las impresiones del *Larraga*, menos evidentes que el mero fluir sincrónico de los acontecimientos que constituyen las capas más superficiales de la historia, buscaremos las relaciones entre la sensibilidad de una sociedad, su moral y la respuesta de parte del poder con un tipo de literatura particular articulándose en una práctica sacramental como la confesión.

Si bien para la organización y exposición de los contenidos de la investigación hemos utilizado una estructura deductiva para tener una visión general del problema mucha más ordenada para el lector, no obstante, ha surgido de un razonamiento y valoración inductiva de nuestro objeto de estudio. No creemos que ambas maneras de razonamiento y análisis lógico, al menos en el caso de los estudios históricos, sean excluyentes. Aunque la finalidad de la inducción como forma de llegar a una explicación científica busca encontrar relaciones de constancia que existan entre los hechos el hecho que la deducción, por definición, solo busca plantear un principio general que implica el estudio de casos particulares, no hay manera de entender la factualidad histórica sólo con los acontecimientos y sólo con los procesos. Sin querer perdernos en este debate, es quizás la (agotada) oposición que los teóricos y filósofos de la historia hacen entre la larga duración – la conocida *longue durée*- y la microhistoria, por ejemplificar con las formas de explicación histórica, que nos lleva a cierta indefinición en el lenguaje y conflictividad de la propia disciplina histórica por el abuso de los propios métodos. Aquí mismo para algunos podríamos caer en esa ambigüedad, pero la

⁴⁴ Puede verse especialmente el interesante estudio de Miriam Turrini (1991), *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima Età moderna*, Bologna: Il Mulino, 1991; Adriano Prosperi (2009), *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino: G. Einaudi; Roberto Rusconi (2002), *L'ordine dei peccati. La confessione tra Medioevo ed età moderna*, Bologna: Il Mulino, 2002; Vincenzo Lavenia (2004), *L'infamia e il perdono. Tributi, pene e confessione nella teologia morale della prima età moderna*, Bologna: Il Mulino. Por último, el ya clásico e insustituible trabajo de Jean Delumeau (1992), *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII*, Madrid: Alianza Editorial.

historia y las huellas del pasado pueden escribirse y explicarse de muchas maneras, pues “no hay un modo único ni definitivo de contar la historia”⁴⁵.

De esta manera, intentando seguir un diálogo más o menos fluido entre ambos razonamientos y modos de explicación la investigación que aquí presentamos, se articula en seis capítulos generales. En el capítulo 1 analizaremos el posicionamiento político y social de la confesión luego de la celebración del Concilio de Trento. Para ello establecimos como punto de arranque el Concilio IV de Letrán (1215) en la que se estableció la confesión como un acto individual, auricular y anual para entender como el catolicismo que se [re]creó en el Concilio de Trento se articuló en torno a este sacramento. Veremos cómo los teólogos tridentinos potenciaron el sistema sacramental, frente a la ofensiva del protestantismo, ya que buscaban en último término volver legitimar el papel de los obispos y de los párrocos como intermediarios del fiel con la gracia divina. Exploraremos uno de los aspectos más problemáticos para los confesores como fueron las costumbres sexuales de la sociedad. Eso nos permitirá aquilatar la intromisión que cada vez más fueron teniendo en la sociedad y su relación con el poder. En el apartado se estudió la participación de los confesores en las resoluciones políticas y económicas importantes para la Monarquía y los conflictos que se daban en la competencia por el confesionario real que incluso podía llegar a traer problemas internacionales si el confesor real de turno no era del gusto del resto de las monarquías europeas. A su vez, para comprender la importancia central que adquiere la confesión sacramental, dado que ahí el fiel se jugaba entre el bien y el mal su justificación y por tanto el paso al Reino de los Cielos, tuvimos que estudiar la evolución de la Teología Moral y su consolidación como disciplina independiente.

En el capítulo 2 veremos nos interiorizaremos en la relación entre el clero y la cultura escrita. Las necesidades intelectuales y la crisis moral del clero español

⁴⁵ Justo Serna (2010), “Las huellas de un pasado”, en *Panorama de Libros: Mercurio*, febrero, año XII, n° 118, p. 9. Sobre el actual debate de la legitimidad de la novela histórica como forma de contar la historia y de la lectura del historiador de novelas como documentos culturales puede verse del mismo autor su reciente trabajo (2008), *Héroes alfabéticos*, Valencia: Publicaciones Univesitat de València.

fueron un movilizador para que la Iglesia comprendiera la importancia de los libros en la resolución de la crisis que el estamento eclesiástico vivía desde el siglo XIV. A pesar de la historiografía ha puesto énfasis en la idea que muestra una reforma católica como temerosa de la lectura, el libro católico fue parte fundamental de la artillería pesada que la Iglesia romana puso al servicio de reforma del clero y como parte de un espacio de devoción individual. Guiándonos por trabajos que se han hecho de las bibliotecas de conventos gallegos y de libros de devoción, mostraremos como el libro y la experiencia de lectura, estuvieron profundamente arraigados en la vida de los religiosos, párrocos, clérigos y frailes.

Para poder entender el estatus que le cupo al libro católico en el Siglo de las Luces nos exigió introducirnos en el proceso de cambio cultural que se vivió en el siglo XVIII. El capítulo 3 representa una pausa. Es un apartado que consideramos necesario en el objetivo de comprender el mundo de la renovación católica en España no sólo como cambios institucionales, sino como cultura. Aquí describiremos las continuidades, las tensiones y fracturas que vive la sociedad ofreciendo un análisis del cambio que se produce en el ámbito literario y como esto es parte del esfuerzo de la Monarquía hispana por reforzar su prestigio y autoridad interior y exteriormente.

En el capítulo 4, uno de los más extensos de la investigación, nos adentraremos en el estudio del manual del padre Larraga de manera pormenorizada. Estudiaremos la evolución de los momentos editoriales del *Promptuario de la Theologia Moral* escrito por el padre Larraga. En él pudimos establecer los paradigmas editoriales que nos sirvieron para construir la *cronogeografía* de la obra. Para dirigir los destinos de una Monarquía *católica*, las lecturas que se permitían debían ser reguladas por el Estado. Instituciones como el Consejo de Castilla y las órdenes religiosas tuvieron un rol fundamental en la censura de las distintas obras que la Monarquía consideró adecuadas para el “bien común” de la República cristiana. El capítulo 5 reconstruirá los elementos fundamentales que definieron la confesión en el siglo XVIII en un manual que fue absolutamente exitoso. A nuestro entender, aquí se podrá ver como la confesión y el discurso moral avanzaron en la idea de un

control disciplinario para resolver disputas civiles y eclesiásticas. Se podrá apreciar que el fuero interno y el fuero externo estaban entre el plano jurídico y el plano religioso en el marco de la confesión postridentina.

Por último, en el capítulo 6 de esta investigación, y algo a contracorriente, nos ocuparemos de unos aspectos que nos parecen fundamentales para comprender el carácter de la Ilustración hispana y el desarrollo de la modernidad. Los confesores del siglo XVIII en su afán por administrar las conciencias, participaron con sus posturas en debates ilustrados tan importantes para los gobernantes como que hacer con los pobres y la vagancia. De igual forma, los confesores también tuvieron opiniones para los nuevos productos que llegaban a la península como reflejo de un debate cultural más amplio sobre el lujo. Fruto de ello, ofrecemos una explicación que muestra como los confesores y moralistas si bien establecieron límites en la actividad comercial, al asumir que en este espacio se producían problemas en la interacción social que se debía regular, no fueron fanáticos detractores del comercio. Al contrario, adoptaron una postura abierta que siempre puso como principio fundamental el progreso de la Republica cristiana encarnada en la institución monárquica.

Con todo esto, y aunque no hemos tenido más remedio que ser selectivos, hemos querido evitar lo empalagoso de las reconstrucciones históricas eruditas que nos alejan de la estética de la historia como relato. La tesis doctoral busca dar una explicación histórica sobre los problemas que investiga, tanto en su dimensión meramente cronológica y sincrónica como en otra configurativa de la realidad histórica⁴⁶. Toda investigación histórica es una exploración, y en consecuencia, siempre es un arranque. Por tanto, el resultado más favorable que complacería los objetivos de esta investigación es que de ella, con espíritu crítico, surjan nuevas y renovadas líneas de profundización que nos obliguen a un replanteamiento crítico de la historia del mundo de la renovación católica hispana. La historia que aquí presentamos no es sólo una historia de la confesión y del libro católico en el siglo

⁴⁶ Paul Ricoeur (1999), *Historia y narrativa*, Barcelona: Paidós, p. 157.

XVIII hispano. También es un estudio que pensamos aporta en un ámbito poco estudiado como son los elementos que participan en la reforma social de los Borbones. Por último, la investigación también aspira, aunque sea mínimamente, a formar parte de la reflexión sobre el desarrollo de la historia intelectual y las bases culturales de la Ilustración hispana.

1

Sexualidad, confesión y poder

SEXUALIDAD Y RENOVACIÓN CATÓLICA

Sería una necedad desestimar la propensión de la sociedad occidental a las conductas y conflictos relacionados con la sexualidad a inicios del siglo XVI⁴⁷. Las materias relacionadas con el cuerpo, desviaciones y conductas relacionadas con la moral sexual de los hombres se han convertido en una de las preocupaciones más atractivas para los historiadores en los últimos años⁴⁸. La moral sexual fue un ámbito de las costumbres y de las relaciones sociales en que la mayoría de hombres y mujeres parecían coincidir frente a lo que se consideraba correcto e incorrecto. Tal como lo ha observado el historiador Stuart Schwartz, “de todas las actitudes que las proposiciones expresaban, la más difícil de erradicar y las más persistentes frente al empeño de la Iglesia por imponer su ortodoxia fueron, aparentemente, las

⁴⁷ Véase especialmente Jean Louis-Flandrin (1981), *Le sexe et l'occident*, Paris: Editions du Seuil; Philippe Ariès y otros (1987), *Sexualidades occidentales*, Barcelona: Paidós y Merry E. Wiesner-Hanks (2001), *Cristianismo y sexualidad en la Edad Moderna*, Madrid: Siglo XXI de España Editores. Desde un punto de vista más creativo tomando cuentos literarios insertos en tratados de magia, María Jesús Zamora analiza el discurso sobre la transexualidad en el siglo de Oro, pero como un acto natural y no como resultado de un acto de brujería, María Jesús Zamora Calvo (2008), “In virum mutata est. Transexualidad en la Europa de los siglos XVI y XVII”, en *Bulletin Hispanique*, este artículo corresponde a un recurso electrónico con la siguiente referencia: [En línea], 110-2 | 2008, documento 2, Publicado el 01 diciembre 2011, consultado el 08 septiembre 2013. En: <http://bulletinhispanique.revues.org/748>.

⁴⁸ Aunque la bibliografía es amplia sobre los problemas relacionados con el cuerpo y la sexualidad no podemos dejar de señalar la inspiración que ha tenido en nosotros especialmente los trabajos de Michel Foucault (2005), *Historia de la sexualidad*, España: Siglo XXI de España Editores, 3 vols. También Georges Vigarello (2005), *Corregir el cuerpo. Historia de un poder pedagógico*, Buenos Aires: Nueva Visión. El interés por la sexualidad y su historia ha diversificado sus intereses llegando a interesarse por problemas sexuales que hasta hace poco podían ser calificados como tabúes sociales. Por ejemplo, puede verse el sugerente trabajo de Angus McLaren (2010), *Impotencia. Una historia cultural*, Valencia: Publicacions Universitat de València.

que tocaban a la moral sexual”⁴⁹. Tanto en el mundo hispánico como en Europa, se daban prácticas y caminos alternativos que mostraban como hombres y mujeres podían tener encuentros sexuales incluso antes del matrimonio. Según Ann Twinam, siguiendo a Peter Laslett, se debe derribar el mito de que las mujeres llegaban en un estado virginal a la boda asumiendo que “una promesa matrimonial significaba libertad para copular”⁵⁰. Como es lógico, la Iglesia católica, atenta como estuvo a cualquier tipo de transgresión a la moral, algo que se convirtió en una absoluta obsesión para los confesores, miraba con desconfianza la libertad con la que se vivían ciertas costumbres especialmente la relacionada con la *copula carnalis*. La Iglesia consideró como pecados mortales, especialmente por la influencia que un autor como Tomás de Aquino tuvo en el siglo XVI, todo tipo de pensamientos, palabras y conductas contrarios al sexto mandamiento como la bigamia, el adulterio, la homosexualidad, el concubinato, y, una transgresión muy asociada al trabajo de los confesores, la sollicitación a mujeres⁵¹.

En el caso hispánico, previo al Concilio de Trento (1545-1563), parecía ser que las relaciones sexuales previas al matrimonio no eran condenadas ni inesperadas entre las parejas comprometidas⁵². Pero el problema, tal como podría pensarse superficialmente, no era sólo una cuestión de atropello a una moral. En el mundo hispánico pretridentino el matrimonio no era el único compromiso reconocido por una pareja de amantes cuyo rito permitía a que las parejas pudieran desposarse a sí mismas incluso sin la necesidad de la bendición de un sacerdote. Eran comunes contratos temporales como la barraganía o amancebamiento que perduraron hasta incluso iniciado el siglo XVI⁵³. Desde el siglo XII en Castilla, la Iglesia reclamó su derecho sobre el matrimonio redefiniendo su visión sobre este tipo de costumbres,

⁴⁹ Stuart B. Schwartz (2010), *Cada uno en su ley. Salvación y tolerancia religiosa en el Atlántico ibérico*, Madrid: Akal, p. 49. Del mismo autor (1997), “Pecar en colonias: mentalidades populares, Inquisición y actitudes hacia la fornicación simple en España, Portugal y las colonias americanas”, en *Cuadernos de Historia Moderna*, n° 18, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, pp. 51-67.

⁵⁰ Ann Twinam (2009), *Vidas públicas, secretos privados. Género, honor, sexualidad e ilegitimidad en la Hispanoamérica colonial*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, p. 68.

⁵¹ Stuart B. Schwartz (2010), *Cada uno en su ley*, op. cit., p. 51.

⁵² Heath Dillard (1984), *Daughters of the Reconquest. Women in Castilian Town Society, 1100-1300*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 57.

⁵³ Ann Twinam (2009), *Vidas públicas, secretos privados*, op. cit., p. 69.

aunque no sin controversias fundamentalmente en torno a cómo y cuando una pareja debía casarse.

Esto fue el resultado de las disputas entre canonistas y teólogos que se habían visto influenciados de manera diversa en este tema por obras tan importantes como las *Decretales* (ca. 1140) de Graciano y las *Sentencias* (ca. 1152) de Pedro Lombardo⁵⁴. Posteriormente los acuerdos de las *Siete Partidas* (1256-1265) reflejaron la competencia entre los modelos civil y canónico que regulaban los acuerdos maritales y no maritales. Por tanto, la sexualidad no sólo era una cuestión con implicancias morales para la Iglesia, sino también parecía ser una cuestión de jurisdicción. En último término, el drama era quien tutelaba los comportamientos relacionados con la sexualidad, la jerarquía y la discriminación en la sociedad. Por ello, autores influyentes en el mundo católico hispánico como fray Luis de Granada (1504-1588) establecieron las transgresiones sexuales como una de las mayores faltas posibles. En su obra *Guía de Pecadores*, publicada en 1556, cuya influencia se prolonga hasta el siglo XVIII como lo reflejan sus reediciones, fray Luis de Granada explicaba, en su prolijo estilo literario, como el deseo sexual encarnado en la lujuria es uno de los males que más enquistados se encuentran en la sociedad:

“La luxuria es apetito desordenado de sucios, y deshonestos deleytes. Este es uno de los vicios mas generales, y mas cosarios, y mas furiosos en acometer, que hay. Porque, como dice San Bernardo, entre todas las batallas de los Christianos las mas duras son las de la castidad, donde es muy quotidiana la pelea, y muy rara la victoria (...) Porque verdaderamente no hay cosa, en que mas fácilmente se enreden los hombres, que en este dulce vicio, segun que à los principios demuestra (...) Por lo qual con mucha razon se compara con las nasas de los pescadores, que teniendo las

⁵⁴ Graciano entendía el compromiso entre esponsales como un compromiso irrevocable como resultado de la gran influencia que en él había ejercido la temprana tradición canonista en la que el matrimonio se consumaba perfectamente con la *copula carnalis* y, si bien era recomendable, aunque no restrictiva, con la bendición sacerdotal. Mientras que Pedro Lombardo, basado en los textos de San Agustín, el Papa Nicolás I y Hugo de San Víctor, proponía que los esponsales eran una simple promesa verbal futura en las que un matrimonio indisoluble se concretaba con esas palabras en el presente. Véase Heath Dillard (1984), *Daughters of the Reconquest*, op. cit., pp. 37 y ss.

entradas muy anchas, tienen las salidas muy angostas; por donde el pece, que una vez entra, por maravilla sale de ahí”⁵⁵

Para la Iglesia católica la propensión a las conductas de orden sexual no era sólo un problema propio del mundo privado como podían ser las prácticas diferentes al matrimonio. La inclinación de la sociedad al mundo carnal también se daba con extraordinaria fuerza en los espacios públicos. Las casas municipales de prostitución y las violaciones colectivas fueron prácticas que eran parte de una moral sexual que se vivía con plena conciencia social a fines del siglo XV⁵⁶.

Por su parte, el papado y los teólogos tridentinos buscaron regular la vida sexual tanto del clero como de los laicos convirtiéndose en una de las claves de los movimientos de la renovación católica. La Iglesia consideraba que había que instruirlos en una doctrina correcta en cuestiones de conducta sexual y marital. De esta forma, los asuntos sexuales pasaban a ser un argumento central en el proceso de *confesionalización* católica, incluso para protestantes⁵⁷. El catecismo del Concilio de Trento, es bastante explícito en condenar cualquier manifestación contra la moral sexual cristiana y el sexto mandamiento. Entre las conductas sexuales que más duramente fueron condenadas están el concubinato para los

⁵⁵ B.H.M.V., Luis de Granada (1792), *Guía de Pecadores, en la qual se trata copiosamente de las grandes riquezas, y hermosura de la Virgen, y del camino que se ha de llevar para alcanzarla*, Con Licencia del Real Consejo, Barcelona: Por la Viuda Piferrer, pp. 311-312.

⁵⁶ La prostitución y la violación ha convertido en uno de los temas más atractivos para los historiadores culturales durante los últimos veinte años en su afán de comprender los comportamientos de la sociedad generando una bibliografía significativa. Aquí sólo haremos referencia a aquella que nos parece necesaria para comprender las inclinaciones sexuales de la sociedad del Antiguo Régimen. Por ejemplo, se ha estudiado con bastante interés el problema de la aceptación de las violaciones colectivas por parte de jóvenes en Francia durante el siglo XV que ponen el acento en las “confraternidades alegres”. Puede verse especialmente el interesante trabajo de Jacques Rossiaud (1986), *La prostitución en el medioevo*, Barcelona: Editorial Ariel. Sobre la violación como problema histórico véase el insustituible trabajo de Georges Vigarello (1999), *Historia de la violación. Desde el siglo XVI hasta nuestros días*, Montevideo: Ediciones Trilce.

⁵⁷ Martín Lutero, como la mayoría de los reformadores protestantes, confirmaron el vínculo entre pecado original y deseo sexual que había establecido San Agustín en el siglo V. Los protestantes consideraban que luchar contra el deseo sexual era tan difícil, que sólo unos pocos podrían aspirar a la castidad, por lo que recomendaban el matrimonio para casi todos, laicos y clérigos, condenando todas las formas de actividad sexual que no fuera el matrimonio. Véase Merry E. Wiesner-Hanks (2001), *Cristianismo y sexualidad en la Edad Moderna*, op. cit., pp. 107-108.

clérigos⁵⁸ y el adulterio entre los laicos. Este último era considerado como una de las causas principales de perjuicios espirituales, morales y sociales, cuyo triple perjuicio puede verse en la siguiente reflexión elaborada por los teólogos tridentinos:

“La razón principal, por la que expresamente de vedó el adulterio, es porque ademas de la torpeza, que tiene comun con las demas especies de incontinencia, trae consigo el pecado de la injusticia no solo contra el próximo sino también contra la *sociedad civil*. Y tambien es cierto que el que no se abstiene de la interperancia de otras libiandades, facilmente caerá en la incontinencia del adulterio. Y así por esta prohibicion del adulterio entendemos sin dificultad, que está prohibida toda suerte de impureza é inmundicia, con que se mancha el cuerpo. Y que aun mas bien está vedada por este mandamiento toda libiandad interior del alma”⁵⁹

Por tanto, el éxito de la renovación católica en Europa, no hubiese sido posible sin este tipo de ideas que formaban parte de la disciplina social⁶⁰. No obstante, a pesar de los esfuerzos realizados por el Concilio de Trento, en el mundo católico hispánico, incluso hasta bien adentrado el siglo XVI, el nerviosismo generado por la presencia de la prostitución y de transgresiones y enfermedades sexuales, como por ejemplo la sífilis, provocó una respuesta de la Monarquía⁶¹. Las ordenanzas 1570 promovidas por Felipe II vinieron a endurecer la posición real frente al funcionamiento de los burdeles y control de la mancebía que hasta el momento se

⁵⁸ Para ello se endureció la postura frente a los párrocos que no cumplieran el celibato, cesando a todos quienes no cumpliesen con el requerimiento eclesiástico y divino. Ronald Po-Chia Hsia (2010), *El mundo de la renovación católica*, op. cit., p. 42.

⁵⁹ B.H.M.V., *Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos*, En Valencia: por Don Benito Monfort, 1782, p. 281. El subrayado es nuestro.

⁶⁰ Ronald Po-Chia Hsia (2007), “Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII”, en *Manuscrits. Revista d’història moderna*, n° 25, Barcelona: Universidad Autònoma de Barcelona, pp. 29-43.

⁶¹ La fuerte presencia de la prostitución en el espacio ibérico puede verse en el texto de Francisco Vázquez García y Andrés Moreno Mengíbar (1995), *Poder y prostitución en Sevilla. Siglos XIV al XX*, Sevilla: Secretariado de Publicaciones Universidad de Sevilla, Tomo I y de los mismos autores (1997), *Sexo y razón. Una genealogía de la moral sexual en España (Siglos XVI-XX)*, Madrid: Akal. También véase para el caso hispánico Redondo, Agustine (1985), *Amours légitimes, amours illégitimes en Espagne (XVI^e-XVII^e siècles)*, Paris: Publications de la Sorbonne. Por último, el reciente trabajo de Cristian Berco (2009), *Jerarquías sexuales, estatus público. Masculinidad, sodomía y sociedad en la España del siglo de Oro*, Valencia: Publicacions Universitat de València.

había presentado muy poco efectiva. El problema era doble. Por una parte, estaba el poder de la sexualidad femenina⁶², y por otra, la prostitución durante el siglo XVI era un asunto legal. Por eso, la Monarquía hispánica consideró el problema del amancebamiento y las casas de “mujeres públicas” como un problema importante. Las leyes de España fueron explícitas en su prohibición, en todos los territorios de la Monarquía, de las casas de “mujeres públicas” y el amancebamiento⁶³.

No obstante, a pesar de las disposiciones monárquicas que buscaban controlar las fáciles inclinaciones a la simple fornicación, al menos durante el siglo XVI, algunos moralistas se mostraban algo permisivos con este tipo de costumbres sexuales. El navarro Martín de Azpilcueta (1492-1586), uno de los teólogos más señeros del pensamiento español del siglo XVI, publicó su *Manual de confesores* por primera vez en 1553, que con alrededor de 80 ediciones hasta el siglo XVIII, parecía no ser muy estricto en lo relativo a algunas manifestaciones sexuales. En el capítulo XVI sobre el sexto mandamiento se señalaba lo siguiente:

“[No] es pecado mortal desear que le venga en sueños polucion para alivio de la naturaleza por sola via de natural sin dar a ello causa alguna. Porque a nadie parezca esto duro (...) Lo uno porque esta polucion, de que hablamos, no es peccado en si, según todos, y todo lo que no es peccado, es referible al servicio de Dios”⁶⁴

Incluso Martín de Azpilcueta daba cierta libertad a las parejas con promesa matrimonial de futuro, aunque sin caer en la lujuria, para la experimentación de la corporalidad, tocamientos y el deleite:

⁶² Merry E. Wiesner-Hanks (2001), *Cristianismo y sexualidad en la Edad Moderna*, op. cit., p. 110.

⁶³ Al respecto las leyes señalaban: “Ordenamos y mandamos, que de aquí adelante en ninguna ciudad de, villa ni lugar de estos Reynos se pueda permitir ni permita mancebía ni casa pública, donde mujeres ganen con sus cuerpos; las prohibimos y defendemos, y mandamos se quiten las que hubiere; y encargamos á los del nuestro Consejo, tengan particular cuidado en la execucion, como de cosa tan importante”, B.N.E.S.G. *Novísima recopilación de las leyes de España*, Impresa en Madrid, 1805, Tomo V, Libro XII, Título XXVI, Ley VII, pp. 421-422.

⁶⁴ B.N.E.S.G. Martín de Azpilcueta (1570), *Manual de Confesores y Penitentes, que contiene quasi todas las dudas en que las Confessiones suelen ocurrir de los pecados, absoluciones, restituciones, cesuras, & irregularidades*, Valladolid: Con privilegio, Impresso por Francisco Fernandez de Cordova, impresor dela Magestad Real. Véndese en la Librería en casa de Antonio Sucher, p. 162.

“Diximos (ni desposados) porque los desposados por palabras de futuro, aunque no puedan acer lícitamente copula, sin propósito de antes consentir en el matrimonio: pero bien se pueden no solamente ver, y hablar y gozar del plazer, y deleyte, q[ue] dello nace, pero aunbesar, abraçar y tocarse con tocamientos, q[ue] de suyo no sea[n] impudicos, y gozar del deleyte, q[ue] dello nace, sin voluntad de mas”⁶⁵

Sin embargo, para no entregar una imagen incorrecta, Martín de Azpilcueta consideraba como la mayoría de los moralistas la cúpula carnal “fuera del legítimo matrimonio” como un pecado mortal⁶⁶. Esto, pues en la sociedad hispana del siglo XVI, parecía estar bien arraigada la creencia popular de que la “simple fornicación”, es decir, la cúpula carnal entre solteros, no era un pecado mortal⁶⁷. Pedro Navarro de Granada aceptaba que la simple fornicación fuese un pecado, pero un pecado no demasiado grave, señalando que “tener acceso carnal un ombre con una mujer no era pecado mortal y bastava ser venial porque los onbres abian de yr con mujeres y las mujeres mujeres con los onbres”⁶⁸. Esto contrastaba con la postura de otro gran moralista hispano como el dominico Bartolomé Medina (1527-1581) que, aunque considerado uno de los creadores del probabilismo, condenaba de plano toda manifestación sexual y pensamientos lujuriosos incluyendo en ello cualquier tipo de tocamiento, besos, miradas, dichos, abrazos e incluso intercambio de cartas⁶⁹.

⁶⁵ Ibíd., p. 167.

⁶⁶ Ibíd., p. 158.

⁶⁷ Stephen Haliczer (1998), *Sexualidad en el confesionario*, op. cit., p. 207.

⁶⁸ Stuart B. Schwartz, *Cada uno en su ley*, op. cit., p. 55.

⁶⁹ En el §XVII relativa a la declaración del sexto mandamiento Bartolomé de Medina es enfático en señalar lo siguiente: “Mandanos aquí Dios tener limpieza en lo interior y en lo exterior, en las almas, y en los cuerpos por que como dize S. Pablo somos te[m]plos de Dios y assi es razon que no los ensuziemos co[n] cosas deshonestas, y suzias, sino q[ue] hagamos en todo como miembros de Christo cordero immaculado. De manera q[ue] debemos huy toda suziedad, por lo qual el hombre esta suzio y affeado y hecho una manera de estiércol, indigno de q[ue] Dios se precie habitar en el. Ta[m]bien debemos huyr todos desseos, y pensamientos deshonestos, palabras suzias y lascivas, el mirar impúdico, tocamientos deshonestos y luxuriosos, lectura de libros, y cuentos no nada honestos, y finalmente todo acceso carnal a otra que su mujer”, B.N.E.S.G. Bartolomé de Medina (1604), *Breve instruction de como sea de administrar el sacramento de la Penitencia (...) en la qual se contiene todo lo que ha de saber, y hazer el sabio Confessor para curar almas y todo lo que debe hazer el penitente para conseguir el fructo de tan admirable medicina*, Con Licencia: Impresso en Barcelona, en la Empronta de Gabriel Graells y Giraldo Dotil, pp. 94-95.

Para complementar estas opiniones más rigurosas, y poder controlar este tipo de transgresiones, los tribunales eclesiásticos y la Inquisición hispánica poseían jurisdicción compartida sobre los casos reales de fornicación y nacimiento fuera de la unión matrimonial. Sin embargo, el Tribunal del Santo Oficio poseía jurisdicción exclusiva sobre los que decían que la fornicación sólo era un pecado venial. La mayoría de los acusados en estas causas eran hombre que veían aceptable la actividad sexual fuera del matrimonio y que, por ejemplo, en el caso de Toledo llegaron a ser un tercio de ellas durante breves campañas de represión social⁷⁰. Desde 1560, la Suprema venía persiguiendo a todos los partidarios de que el sexo entre personas que no estuviesen casadas no representaba un pecado⁷¹.

Por tanto, a la luz de la indefensión que mostraba la inclinación a una sexualidad de fácil virtud por parte de los fieles, no parece extraño que la Iglesia de la renovación católica buscase encarecidamente definir una moral sexual restrictiva. Nos parece que la sexualidad fue una preocupación que determinó las reflexiones morales de los teólogos tridentinos. Como ha hecho notar Adelina Sarrión, el Concilio de Trento elaboró todo un saber teórico sobre la sexualidad que buscó normalizar y reprimir cualquier tipo falta sobre la carne. En la sesión II, celebrada el 7 de enero de 1546, se exhortaba sobre el arreglo de la vida quedando en el centro de la plegaria la preocupación por controlar la sexualidad:

“El Sacrosanto Concilio Tridentino (...) ha resuelto y decretado exhortar á todos, y cada uno de los fieles cristianos congregados en Trento, como al presente los exôrta, á que procuren enmendarse de los males y pecados hasta el presente cometidos, y procedan en adelante con temor de Dios, *sin condescender á los deseos de la carne*, perseverando segun cada uno pueda en la oración (...)”⁷²

⁷⁰ Merry E. Wiesner-Hanks (2001), *Cristianismo y sexualidad en la Edad Moderna*, op. cit., p.132.

⁷¹ Stuart B. Schwartz (2010), *Cada uno en su ley*, op. cit., p. 191.

⁷² B.N.E.S.G. *El Sacrosanto y Ecumenico Concilio de Trento, traducido al idioma castellano por Ignacio Lopez de Ayala, agregase el texto latino corregido según la edición autentica e Roma, publicada en 1564*, Segunda Edición, Con privilegio: en Madrid en la Imprenta Real, 1785, p. 32.

La dura exhortación de la Iglesia a cumplir las leyes morales de la “republica christiana” involucró tanto a laicos como a clérigos⁷³. En el caso de los clérigos, la crítica iba directamente contra la perpetuación del concubinato que se había visto desde el período tardo medieval⁷⁴. Ahora bien, la actitud represiva de la moral sexual de la renovación católica no era solamente una cuestión individual. Por ejemplo, el adulterio no sólo era considerado como una “suerte de impureza é inmundicia, con que se mancha el cuerpo”, sino también era considerado como un pecado contra la “sociedad civil”⁷⁵.

Sin embargo, los embates contrarreformistas contra una laxa moral sexual en el caso del mundo hispánico parecían no ser muy efectivas. Las conductas sexuales destempladas a los ojos de los teólogos de la renovación católica parecían ser inmunes a cualquier ataque⁷⁶. Como lo demuestra la documentación inquisitorial, en las últimas décadas del siglo XVI el Santo Oficio español llevó a cabo una intensa campaña para poder erradicar la creencia de la posibilidad de tener relaciones sexuales antes del matrimonio⁷⁷. En noviembre de 1573 la Inquisición española hizo circular una carta en la que precisaba que el pecado de simple fornicación sería considerado herético, incluso si la herejía era por ignorancia⁷⁸.

Según el ya clásico trabajo de Jean Pierre Dedieu sobre la Inquisición de Toledo, a inicios del siglo XVII esta campaña había tenido algún grado de efectividad (aunque no del todo) al convencer a los fieles que era un pecado relacionarse con mujeres de virtud fácil⁷⁹. Stuart Schwartz se pregunta hasta qué punto las actitudes

⁷³ Adelina Sarrión Mora (1995), “La sexualidad en el mundo católico de la Contrarreforma”, en *Daimon. Revista de Filosofía*, n° 11, Murcia: Ediciones de la Universidad de Murcia, pp. 113-121.

⁷⁴ James A. Brundage (1987), *Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago and London: The University of Chicago Press, capítulo 11, pp. 551-574.

⁷⁵ B.N.E.S.G. *Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos ordenado por disposición de San Pío V (...) según la impresión que de orden del Papa Clemente XIII se hizo en Roma año de 1761*, Publicado por orden del Rey. En Valencia: por Don Benito Monfort, 1782, Parte II, Capítulo VII, p. 281.

⁷⁶ Cristian Berco (2009), *Jerarquías sexuales, estatus público. Masculinidad, sodomía y sociedad en la España del siglo de Oro*, Valencia: Publicacions Universitat de València.

⁷⁷ Stephen Haliczzer (1998), *Sexualidad en el confesionario*, op. cit., p. 207.

⁷⁸ Sara T. Nalle (2008), *God in La Mancha. Religious Reform and the People of Cuenca, 1500-1650*, John Hopkins University Press, pp. 66-67. [En línea]: libro.uca.edu/nalle/gmc.htm. Consultado: 29/08/2013.

⁷⁹ Jean Pierre Dedieu (1992), *L'administration de la foi. L'Inquisition de Tolède (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Madrid: Casa de Velázquez.

que llevaban a practicar la sexualidad fuera de los espacios que el mundo católico consideraba adecuado, es decir, el matrimonio, tenían un real arraigo en la población y en qué segmentos de la sociedad eran más permanentes⁸⁰.

Por tanto, había que apelar a mecanismos de control más íntimos y los sacramentos parecían entregar este camino, pero para ello había que relegitimarlos. Dentro de ellos, aunque lo veremos más adelante, se podía recurrir a uno que apuntaba a gobernar lo más íntimo en los fieles, la conciencia. La administración de un sacramento como la confesión se convirtió en una estrategia clave en la configuración de la moral católica y las sutilezas que establecen los niveles de culpabilidad individual y social. Como escribió en 1601, el franciscano francés Jean Benedicti (1573-1662), perteneciente a la provincia de Tours y Poitiers, y visitador en las provincias italianas, respecto de la masturbación:

“Si una persona comete este pecado mientras fantasea con una mujer casada, además de masturbación es culpable de adulterio; si desea a una virgen, acoso indecente; sin fantasea con un familiar, incesto; una monja, sacrilegio; si fantasea con otro hombre, entonces es sodomía”⁸¹

LA (NUEVA) SACRAMENTALIDAD TRIDENTINA

Es acuerdo unánime entre los historiadores que el punto de arranque sobre el problema histórico que representa la confesión sacramental debemos ubicarlo en el IV Concilio de Letrán (1215-1216)⁸². A partir de este momento, la institución de este sacramento cambió completamente la vivencia religiosa de los fieles al definirlo como un acto obligatorio y anual. Con esta resolución se les daba un poder inestimable a los sacerdotes con “cura de almas”, que hasta entonces no tenían,

⁸⁰ Stuart B. Schwartz (2010), *Cada uno en su ley*, op. cit., p. 58.

⁸¹ Jean Benedicti (1601), *Somme des péchés et le remède d'iceux comprenant tous les cas de conscience*, Paris: Guillaume de la Noue. Extraído de Merry E. Wiesner-Hanks (2001), *Cristianismo y sexualidad en la Edad Moderna*, op. cit., p. 115.

⁸² Roberto Rusconi (2002), *L'ordine dei peccati*, op. cit., p. 29; Adriano Prosperi (2009), *Tribunali della coscienza*, op. cit., p. 258; Paolo Prodi (2008), *Una historia de la justicia*, op. cit., pp. 73-79.

sobre las conductas y las conciencias de los fieles⁸³. La confesión se convirtió en un deber de mandato divino que todo cristiano debía cumplir en tiempo de Cuaresma.

El Concilio de Trento, con toda la maquinaria reformista y renovadora del catolicismo que instauró entre la comunidad de creyentes, no sólo generó un cambio en el plano religioso-moral dentro de la Iglesia. También provocó cambios de tipo institucional reorganizando la estructura interna de la Iglesia y reasignando el valor de los distintos roles y tareas que los sacerdotes tenían en la articulación de la vida religiosa confirmando “en el plano doctrinal todos los principios sobre los que tradicionalmente se había apoyado aquella pretensión”⁸⁴. Para este efecto, la Contrarreforma buscó robustecer el sistema sacramental y la autoridad y legitimación de los sacerdotes frente a los fieles como complemento al reforzamiento dogmático sobre la doctrina del pecado original y de la justificación por la gracia de Dios. Para Lutero el rito sacramental no tenía valor, pues el hombre se justificaba por su fe en una relación directa con Dios, y en este escenario, los intermediarios entre el hombre y la gracia divina, es decir, los sacerdotes, no tenían sentido ni cabida.

⁸³ El Capítulo 21 del IV Concilio de Letrán establece: “El deber de confesarse, el sigilo que sobre la confesión debe guardar el sacerdote y la recepción de la comunión en Pascua”. Sobre el precepto de la confesión anual y de la comunión en fecha de Pascua define lo siguiente: “Todo fiel de uno u otro sexo, después que hubiere llegado a los años de discreción, confiese fielmente él sol por lo menos una vez al año todos sus pecados al propio sacerdote, y procure cumplir según sus fuerzas la penitencia que le impusiere, recibiendo reverentemente, por lo menos en Pascua, el sacramento de la Eucaristía, a no ser que por consejo del propio sacerdote por alguna causa razonable juzgare que debe abstenerse algún tiempo de su recepción; de lo contrario, durante la vida, ha de prohibírsele el acceso a la Iglesia y, al morir, privársele de cristiana sepultura. Por eso, publíquese con frecuencia en las Iglesias este saludable estatuto, a fin de que nadie tome el velo de la excusa por la ceguera de su ignorancia / Mas si alguno por justa causa quiere confesar sus pecados con sacerdote ajeno, pida y obtenga primero licencia del suyo propio, como quiera que de otra manera no puede aquél absorberle o ligarle”. El mismo capítulo define de esta manera las obligaciones del confesor: “El sacerdote, por su parte, sea discreto y cauto y, como entendido, sobre derrame vino y aceite en las heridas [cf. *Lc 10, 34*], inquiriendo diligentemente las circunstancias del pecador y del pecado, por las que puede prudentemente entender qué consejo haya de darle y qué remedio, usando de diversas experiencias para salvar al enfermo. / Mas evite de todo punto traicionar de alguna manera al pecador, de palabra, o por señas, o de otro modo cualquiera; pero si necesitare de más prudente consejo, pídale cautamente sin expresión alguna de la persona. Porque el que osare revelar el pecado que le ha sido descubierto en el juicio de la penitencia, decretamos que ha de ser no sólo depuesto de su oficio sacerdotal, sino también relegado a y estrecho monasterio para hacer perpetua penitencia”. Textos extraídos de Heinrich Denzinger y Peter Hünermann (1999), *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebús fidei et morum*, Barcelona: Herder, S.A., versión castellana de la 38ª edición alemana, pp. 361-362.

⁸⁴ Adriano Prospero (2008), *El Concilio de Trento: una introducción histórica*, Valladolid, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, p. 70.

La Iglesia católica, en razón de la posición que tomaba respecto de la fe y la justificación, inevitablemente debía insistir en el papel fundamental que el sacerdote y los sacramentos, como intermediarios y depositarios del favor divino, tenían dentro de la vida religiosa y, particularmente, dentro de la comunidad de fieles⁸⁵. Cosa no menor, pues esta lógica interna marcó el itinerario histórico-dogmático del propio Concilio ecuménico y, de cierta forma, a la propia sociedad católica hasta incluso el Concilio Vaticano II.

Así, luego de poco tiempo de haberse iniciado el Concilio, en cuyas primeras sesiones se definieron los aspectos más importantes referentes al dogma y la fe⁸⁶, se comenzó a trabajar en las definiciones para el reforzamiento del sistema sacramental. La sesión VII del 3 de marzo de 1547 se centró en las resoluciones sobre los sacramentos. Éstos –los sacramentos- eran una forma segura para poder acceder a la gracia divina, por tanto, el problema a resolver era la manera en que la gracia debía llegar al fiel. Por este motivo, los sacramentos para el catolicismo contrarreformista no eran ritos externos como los de la Ley antigua, ya que no corresponden a simples alimentos de la fe como lo expresaba Lutero ni tampoco signos de cristiandad como lo observaba Zwinglio.

Se había comenzado a trabajar, a poco de iniciada la reunión ecuménica, en la delicada situación que vivía el *sistema sacramental*. El 17 de enero de 1547 se comenzó a discutir sobre el decreto necesario para la reforma sobre los sacramentos cuyo esquema sería terminado pocos días después el día 26 de febrero. Los errores condenados en esta sesión sobre los sacramentos se concentraron principalmente en los planteamientos referentes al tema existentes en la obra de Lutero, *De captivitate Babylonica ecclesiae praeledium* de 1520, y la *Confessio Augustana*, obra confeccionada por un grupo de teólogos luteranos y

⁸⁵ Jean Delumeau (1973), *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Barcelona: Editorial Labor, S.A., p. 15.

⁸⁶ En sesión III de 4 de febrero de 1546 se resolvió en el decreto sobre el Credo. En la sesión IV de 8 de abril se resolvió sobre la aceptación de los sagrados libros y tradiciones y sobre la edición “Vulgata” de la Biblia y sobre el modo de interpretar la Sagrada Escritura. Luego en la sesión V de 17 de junio de 1546 se resolvió sobre la doctrina del pecado original. En la sesión VI de 13 de enero de 1547 el decreto resolvió sobre la justificación.

entregada al emperador en una dieta imperial celebrada en Augsburgo en 1530⁸⁷. Con la crítica luterana el sacramento de la penitencia y la práctica religiosa de la confesión se convirtieron en el tema central de violentas polémicas dentro de la vida eclesiástica⁸⁸.

En un memorial enviado en 1523 al papa Adriano VI (1522-1523), escrito por Johan Eck, siendo un texto muy familiar a los padres tridentinos, se reconocía que “cum confessio sit nervus disciplinae christianae”⁸⁹. La importancia que se le da al sistema sacramental como escudo en la lucha espiritual e institucional contra el protestantismo, la dejan ver los padres de Trento cuando observan lo siguiente:

“Para completar la saludable doctrina sobre la justificación que fue promulgada en la sesión próxima pasada con unánime consentimiento de todos los Padres, ha parecido oportuno tratar de los sacramentos santísimos de la Iglesia, por lo que toda verdadera justicia o empieza, o empezada se aumenta, o perdida se repara”⁹⁰

Finalmente por vía de los sacramentos los fieles pueden llegar a la justificación y “a la salud de las almas” lo que además traería el perdón de sus pecados para así alcanzar la vida eterna y el ingreso al Reino de los Cielos. Para ello se buscó robustecer la dimensión sobrenatural y divina de los sacramentos como portadores de la gracia justificante y redentora. El Canon 6 de las resoluciones sobre “Cánones sobre los sacramentos en general” pone gran énfasis en esta posición dentro de la Iglesia contrarreformista:

“Si alguno dijere que los sacramentos de la nueva Ley no contienen la gracia que significan, o que no confieren la gracia misma a los que no ponen óbice [sic], como si sólo fueran signos externos de la gracia o justicia recibida por la fe y

⁸⁷ Heinrich Denzinger y Peter Hünermann (1999), *El Magisterio de la Iglesia*, op. cit., p. 504.

⁸⁸ Paolo Prodi (2008), *Una historia de la justicia*, op. cit., p. 261; Adriano Prosperi (2009), *Tribunali della coscienza*, op. cit., p. 267.

⁸⁹ Roberto Rusconi (2002), *L'ordine dei peccati*, op. cit., p. 293.

⁹⁰ Heinrich Denzinger y Peter Hünermann (1999), *El Magisterio de la Iglesia*, op. cit., p. 504.

ciertas señales de la profesión cristiana, por las que se distinguen entre los hombres los fieles de los infieles: sea anatema”⁹¹

El canon 7 y 8 no hacen más que complementar el reforzamiento del origen divino de la gracia y, en consecuencia, de los sacramentos y su administración:

“Can.7. Si alguno dijere que no siempre y a todos se da la gracia por estos sacramentos, en cuanto depende de la parte de Dios, aun cuando debidamente los reciban, sino alguna vez y a algunos: sea anatema.

Can 8. Si alguno dijere que por medio de los mismos sacramentos de la nueva Ley no se confiere la gracia ex opere operato, sino que la fe sola en la promesa divina basta para conseguir la gracia: sea anatema”⁹²

No vamos a extendernos más en realizar una exposición acabada de las implicancias socio-religiosas del Concilio de Trento, y especialmente las políticas que tienen que ver con las jurisdicciones obispaes y los casos reservados, pues existen muchas investigaciones generales bastante más rigurosas de lo que pudiera hacerse en estas pocas páginas. No obstante, queremos poner énfasis, para poder comprender la importancia de la confesión como articulador de la fe en el período moderno, en el valor que los padres de Trento pusieron al debate sobre otro sacramento capital para la vida religiosa del catolicismo: el de la *eucaristía*. En este caso, el problema central era el de la existencia real de Cristo en la hostia, es decir, la *transubstanciación* del sacramento.

Este era un aspecto sumamente delicado para la Iglesia, pues con el cuestionamiento del carácter divino de la transubstanciación se ponía en duda todo el soporte dogmático del cristianismo. Debía tenerse mucho cuidado en la explicación que se daba a la transubstanciación y los “poderes” que se le otorgaban al sacerdote y al sacramento, ya que estaba el riesgo de que se cayera en una

⁹¹ Ibid., p. 505.

⁹² Ibidem.

explicación mágica y taumatúrgica. Ya se había cuestionado mucho en el siglo XIV a Duns Escoto por darle un extraordinario poder “curativo” a la absolución donde el valor del sacramento de la penitencia no reside en el acto de contrición, la verbalización de las faltas y la satisfacción como se aceptaba hasta entonces. Para el “Doctor Sutil”, el valor de la confesión estaba “(...) en el perdón otorgado por el sacerdote en razón del poder de las llaves”⁹³. Los escotistas defendían su pensamiento sobre la base de querer alinear la teoría con la práctica para volver la confesión más fácil y accesible a todos los fieles. Sin embargo, el peligro de la doctrina escotista era otorgarle un carácter mágico a la absolución “capaz de tranquilizar a gentes para quienes la confesión no era más que una prestación”⁹⁴.

Frente al poco acuerdo que existía sobre la transubstanciación al interior de la teología protestante, los teólogos tridentinos en la sesión XIII en el canon 1 y 2, defienden y reafirman la tesis católica de la presencia real de Cristo en la hostia:

“CAN. I. Si alguno negare, que en el santísimo sacramento de la eucaristia se contiene verdadera, real y substancialmente el cuerpo y la sangre juntamente con el alma y la divinidad de nuestro señor Jesu-Cristo, y por consecuencia todo Cristo; sino por el contrario dixere, que solamente está en él como en señal, ó en figura, ó virtualmente; sea excomulgado / CAN II. Si alguno dixere, que en el sacrosanto Sacramento de la Eucaristia queda substancia de pan y de vino juntamente con el cuerpo y sangre de nuestro señor Jesu-Cristo; y negare aquella admirable y singular conversion de toda la substancia del pan en el cuerpo, y de toda la substancia del vino en la sangre, permaneciendo solamente las especies de pan y vino; conversión que la Iglesia católica propísimamente llama *Transubstanciacion*; sea excomulgado”⁹⁵

En este sentido, los teólogos moralistas luego del Concilio de Trento proponen a Dios como modelo de perfección sobresaliente para los hombres a través de la práctica de las *virtudes* cristianas tanto las teologales (fe, esperanza, caridad) como

⁹³ Jean Delumeau (1992), *La confesión y el perdón*, op. cit., pp. 47-48

⁹⁴ Ibídem.

⁹⁵ B.N.E.S.G., *Sacrosanto y ecuménico...op. cit.*, p. 145.

las cardinales (fortaleza, templanza, prudencia y justicia). Para este efecto, como vemos, se refuerza el papel de los sacramentos como centro de la vida religiosa y en particular, fruto del debate sobre la transubstanciación, se hace hincapié en la necesidad de recibir el sacramento de la penitencia para lograr la absolución de los pecados y alcanzar la salvación⁹⁶. La opinión de los padres de Trento sobre la extraordinaria importancia que tenía el sacramento de la penitencia para definir el “nuevo” catolicismo queda plasmada en la sesión XIV de 25 de noviembre de 1551 cuando se observa lo siguiente:

“El sacrosanto, ecuménico y universal Concilio de Trento...Si bien en el decreto sobre la justificación [cf. * 1542s; 1579], a causa del parentesco de las materias, hubo de interponerse por cierta necesaria razón más de una declaración acerca del sacramento de la penitencia; tan grande, sin embargo, es la muchedumbre de los diversos errores acerca de él en nuestra edad, que no ha de traer poca utilidad pública proponer una más exacta y más plena definición acerca del mismo, en la que, puestos patentes y arrancados con auxilio del Espíritu Santo todos los errores, quede clara y luminosa la verdad católica. Y ésta es la que este santo Concilio propone ahora para ser perpetuamente guardada por todos los cristianos”⁹⁷

Y en el Capítulo 1 “Sobre la necesidad e institución del sacramento de la penitencia” se dice que:

“Si en los regenerados todos se diera tal gratitud para con Dios, que guardaran constantemente la justicia recibida en el bautismo por beneficio y gracia suya, no hubiera sido necesario instituir otro sacramento distinto del mismo bautismo para la remisión de los pecados [can. 2]. Mas como “Dios, que es rico en misericordia” [Ef. 2, 4], “sabe bien de qué barro hemos sido hechos” [Sal 103, 14] (...) En todo tiempo, la penitencia para alcanzar la gracia y la justicia fue ciertamente necesaria a todos los hombres que se hubieran manchado con algún pecado mortal, aun aquéllos que hubieran pedido ser lavados por el sacramento del bautismo, a fin de

⁹⁶ Enrique Martínez-Ruiz (dir.) (2004), *El peso de la Iglesia, op. cit.*, 487.

⁹⁷ Heinrich Denzinger y Peter Hünermann (1999), *El Magisterio de la Iglesia, op. cit.*, p. 517.

que, rechazada y emendada la perversidad, detestaran tamaña ofensa de Dios con odio del pecado y dolor de su alma”⁹⁸

Para establecer una suerte de continuidad y coherencia histórica con cristianismo antiguo, y dar legitimidad a la base argumentativa que explicara la importancia de la confesión en la vida religiosa de los fieles, los teólogos tridentinos recurrieron a la utilización de los antiguos textos evangélicos citando al profeta Ezequiel:

“De ahí que se diga el profeta: ‘Convertíos y haced penitencia de todas vuestras iniquidades, y la iniquidad no se convertirá en ruina para vosotros’ [Ez 18, 30]. Y el Señor dijo también: ‘Si no hicieréis penitencia, todos pareceréis de la misma manera’ [Lc 13,3]. Y el príncipe de los apóstoles Pedro, encareciendo la penitencia a los pecadores que iban a ser iniciados por el bautismo, decía: ‘Haced penitencia, y bautícese cada uno de vosotros [Act 2, 38]’”⁹⁹

Vimos más arriba que Escoto le entregaba una gran responsabilidad al sacerdote dentro del “guión” espiritual que representa la confesión. Santo Tomás, que era partidario del arrepentimiento de los pecados por amor a Dios, también fue otro que le entregó gran relevancia a la actuación del sacerdote donde el perdón quedaba completamente supeditado a él si los penitentes no llegaban con una contrición perfecta¹⁰⁰. En este sentido, la explicación dada por Stephen Haliczer sobre los problemas que generaba esta situación es bastante ilustrativa de los debates que se asentaron con fuerza al interior de la Iglesia contrarreformista: “el poder del sacerdote para conceder o negar la absolución, para imponer o controlar la penitencia, junto con su educación y clase social superiores, convirtieron la relación del confesionario en algo inherentemente desigual”¹⁰¹.

⁹⁸ Ibídem.

⁹⁹ Ibídem., pp. 517-518.

¹⁰⁰ Jean Delumeau (1992), *La confesión y el perdón*, op. cit., p. 47.

¹⁰¹ Stephen Haliczer (1998), *Sexualidad en el confesionario*, op. cit., p. 3.

Antes de continuar huelga decir que la compleja maquinaria “eclesio-religioso-sacramental” se ponía en marcha en una estructura que en la teoría parecía sumamente coherente. Esto pues, salvo *in articulo mortis*, se exige la aprobación del obispo para que el sacerdote pueda oír a los fieles *in confessione*. No olvidemos que la Contrarreforma potenció revitalizar el rol de los obispos tanto en la vida institucional dentro de la Iglesia como en la vida religiosa de los fieles al administrar la pastoral por medio de este tipo de intervenciones. En ese sentido, la importancia de la penitencia no puede entenderse sin el nuevo valor que se le da al papel de los obispos. Un sistema sumamente coherente y rígido, al menos en teoría, de cara a la actividad sacramental, religiosa y política de la Iglesia.

Los obispos eran los encargados de dar *licencia* a los sacerdotes para poder confesar con prudencia. Para entregar las licencias se debía cumplir con ciertos requisitos entre los que estaba cumplir con la exigencia de la “edad canónica” que eran los cuarenta años. Aunque el cumplimiento de este requisito –la entrega de licencias por parte de los obispos- se tradujo en un problema complejo al interior de la Iglesia, ya que trajo roces entre la autoridad del episcopado y la independencia de la que gozaban las órdenes religiosas. A veces las órdenes protestaban bulladamente por las intromisiones de los obispos como aconteció en Córdoba en 1624 donde, fruto de las disputas, los regulares llegaron a apelar a Roma para que se quitase esta potestad de los obispos al sentirse completamente desprotegidos, pues dichos obispos contaban con el apoyo real y de la Cámara¹⁰².

Ahora bien, con el cumplimiento de la edad canónica como requisito para confesar se buscaba tener la garantía de que el sacerdote hubiese desarrollado criterio y prudencia para poder evaluar, “cosa tan delicada”, las almas y conciencias de los fieles. Pero para confesar no sólo se debía cumplir con la edad canónica, también se resolvió que los postulantes debían rendir un examen de moral en una oposición que, generalmente, resultaba ser un trámite en el que se manipulaban las

¹⁰² Desde 1523 la Corona tenía el derecho de presentar perpetuamente, por bula de Alejandro VI, a todos los obispados de Castilla y Aragón, además de todos los prioratos, beneficios consistoriales y abadías que tuvieran una renta superior a 200 ducados de oro. Posteriormente las confirmaciones de Clemente VII y Paulo III reforzaron estas prerrogativas. Enrique Martínez Ruiz (dir.) (2004), *El peso de la Iglesia*, op. cit., p. 379.

elecciones¹⁰³. Sin embargo, aunque en el menor de los casos, también hubo oportunidades en que los prelados postulantes a confesores se vieron rechazados por su bajísimo rendimiento en estas pruebas¹⁰⁴. Por ejemplo, en el obispado de Segovia Fr. Pedro de Manzanilla negó las licencias para confesar a Josef Arévalo porque, “dice ha estado enfermo bastante tiempo, en el Moral también lo está, y juzgo que al presente no se le puede dar la licencia de confesar; y tal vez se le podrá dar presentándose segunda vez pasados dos meses”¹⁰⁵.

Si el sacerdote postulante a confesor aprobaba el examen se le entregaba la licencia para la cura de almas, que era una especie de diploma, donde se explicitaba el tiempo que duraba el “piadoso permiso” registrándose en un libro de licencias. A veces el tiempo podía ser de dos a cuatro meses cuando el obispo no estaba seguro de las capacidades del nuevo confesor, aunque en otras oportunidades podía darse por años y otras por tiempo indefinido recordándole también al confesor sus obligaciones¹⁰⁶.

Sin embargo, la confesión no tenía una dimensión puramente divina al ser los sacerdotes con cura de almas los encargados de perdonar los pecados y ser los interlocutores de la gracia de Dios. Al confesor se le daban dos tipos de *potestades* que lo calificaban para poder realizar su función espiritual. La potestad de *orden*, que respondía al plano espiritual, era la consagración de las órdenes que ha recibido, que aunque era imprescindible, era insuficiente para ejecutar la confesión. Y la potestad de *jurisdicción*, que respondía a un plano más bien temporal, que podía ser *ordinaria* y era entregada por la autoridad obispal ligada a la posesión de un cura o podía ser *delegada* para quienes no tenían la atribución.

Lo anterior no deja de ser menor desde la perspectiva de los fieles, porque se yuxtaponía un concepto *dual* de justicia. En esta praxis espiritual operaba una *justicia religiosa* entendida sobre la base de un concepto temporal de los derechos

¹⁰³ Ibíd., p. 380.

¹⁰⁴ Arturo Morgado García (2000), *Ser clérigo en la España del Antiguo Régimen*, Cádiz: Publicaciones de la Universidad de Cádiz, p. 154.

¹⁰⁵ Gérard Dufour (1996), *Clero y sexto mandamiento*, op. cit., p. 21.

¹⁰⁶ Ibídem.

eclesiásticos y la acción de una *justicia jurídica* sobre la sociedad cuyo objetivo era acentuar el poder de la Iglesia¹⁰⁷. Es decir, la designación eclesiástica era la que confería la autoridad espiritual para poder confesar luego de entregar la autoridad temporal. Recurriendo a nuestro objeto de estudio, el padre Larraga hacía eco de esta inspiración temporal en el concepto temporal de justicia del pensamiento contrarreformista cuando define en un diálogo ficticio la jurisdicción que posee el confesor:

“P. *¿quid est iurisdictio?* R. *Est autoritas, qua unus est superior alteri in foro conscientia.* Y es de dos maneras, ordinaria y delegada. La ordinaria es la que se sigue al oficio (...)”¹⁰⁸

Y continúa diciendo:

“(...) la jurisdiccion una es, fundada en titulo verdadero, y otra fundada en titulo colorado. La fundada en titulo verdadero es, quando v.g. tiene un Beneficio Parroquial, sin tener impedimento irritante del titulo, esto es de tal Beneficio. Jurisdicción fundada en titulo colorado es, quando uno; v.g. tiene el titulo de Parroco, à *Superiore legitimo*, pero tiene algún impedimento oculto irritante al titulo, como es el estar con alguna excomunion mayor, al tiempo de la colacion de el Curato”¹⁰⁹

Con todo, lo que queremos decir aquí al explicar las dos dimensiones que incluía la actividad justificadora de la confesión es que una de las cosas que más preocupaba a los teólogos de la renovación católica era no violentar espiritual y psicológicamente a los fieles. Este desafío no era menor en el nuevo estatus de la confesión. En la parte de Europa, tal como ha hecho notar Adriano Prosperi, donde la estructura eclesiástica y el poder romano estaban en entredicho, el confesor fue

¹⁰⁷ Paolo Prodi (2008), *Una historia de la justicia*, op. cit., pp. 283-288; Roberto Rusconi (2002), *L'ordine dei peccati*, op. cit., p. 308.

¹⁰⁸ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1712), *Promptuario de la Theologia Moral (...)*, En Madrid: en la Imprenta de Manuel Román, p. 37.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

visto como el representante de una fuerza hostil que podía realizar propaganda contra el poder ilegítimo. En estos lugares, la confesión y el confesor fueron interpretados como instrumentos soterrados de dominio al poder romano¹¹⁰.

Siguiendo esta línea de argumentación, el mayor problema que generaba la confesión en la vivencia cotidiana de los fieles para la Contrarreforma tenía que ver particularmente con un problema de *credibilidad*. La decadencia moral del clero generaba una distancia tanto espiritual como social de parte de los fieles hacia la Iglesia. El fracaso del impulso reformador de los Reyes católicos en el caso español, evidentemente, reforzó esta percepción de parte de la sociedad hispana. Más adelante veremos como el sacramento se enraizó en la vida de los fieles porque, conscientes o no, temerosos o no, convencidos o no, la sociedad “confió y creyó” en las posibilidades que el sacramento les ofrecía. Posibilidades tanto en la vida espiritual como en la vida social. En este sentido, la confesión en el mundo de la renovación católica apuntaba en dos direcciones: la confesión como consolación del alma y la confesión como ejercicio de un poder disciplinar que busca de manera singular la obediencia religiosa¹¹¹.

En el territorio hispano los sínodos y concilios diocesanos del siglo XV, que adoptaron las resoluciones tomadas en el IV Concilio Lateranense y los grandes concilios españoles medievales españoles de Valladolid de 1228 y 1323 y de Toledo de 1323, muestran con preocupación los problemas que generaba una práctica religiosa de tanta carga psicológica para los fieles como era la confesión. Por ejemplo, las constituciones del sínodo de Turégano de 1440, celebrado por el obispo dominico de Segovia López de Barrientos, reflejan con amargura el mal comportamiento de los sacerdotes y como esta situación afectaba las visitas al confesionario en Castilla dado el incumplimiento de su deber penitencial:

“(...) habiendo poco cuidado y cura de las parroquias y feligreses que les son encomendados, se van o ausentan de los dichos sus beneficios por su voluntad y sin haber justa y razonable causa para ello, o en caso que sean presentes, no curan

¹¹⁰ Adriano Prosperi (2009), *Tribunali della coscienza, op. cit.*, p. 263.

¹¹¹ Jean Delumeau (1992), *La confesión y el perdón, op. cit.*, pp. 37-44; *Ibíd.*, p. 265.

de apremiar ni de amonestar a los dichos sus parroquianos que se confiesen y vengan a penitencia en los tiempos que deben. Y otras veces, aunque son llamados o requeridos por los dichos parroquianos, no curan de ello, ni los quieren oír, ni quieren ir a los enfermos a los de oír penitencia”¹¹²

El posterior sínodo de Alcalá de 1480, según José Sánchez Herrero el sínodo más importante celebrado en la diócesis de Toledo entre el siglo XIII y el XV¹¹³, y el de Salamanca de 1497 pusieron mucho énfasis en la suprema jurisdicción de los obispos en la administración de la confesión a los que competía reservarse ciertos casos insistiendo también en los deberes de los confesores y corregir la despreocupación que tenían con el sacramento¹¹⁴.

Sin embargo, el siglo XVI no comenzó de forma muy alentadora y la actividad sinodal nuevamente recogió la mala salud que gozaba la práctica del sacramento. La mayoría de las fuentes del occidente católico reflejan el pésimo estado pastoral en el que se encontraban los fieles incluyendo en esta situación la terrible crisis moral, pastoral e intelectual que vivía el clero. Adriano Prosperi aporta la siguiente información para ilustrar el estado pastoral de los fieles en Italia antes del advenimiento de la dura disciplina impuesta por Carlos Borromeo:

“Los pueblos vivían sin ley –escribía Ambrogio Monico, cura en Valssasina, recordando cómo, en el arzobispado de Milán, antes de la llegada de Carlos Borromeo, los sacerdotes tenían mujer e hijos-, no se frecuentaban los sacramentos y faltaban muchos a la confesión y comunión”; los sacerdotes “no conocían la forma de absolución sacramental de la confesión ni se sabía si había casos reservados al obispo, a la sede apostólica, sino que lo absolvían todo”¹¹⁵

¹¹² Luis Martínez Ferrer (1998), *La penitencia.... op. cit.*, p. 5.

¹¹³ José Sánchez Herrero (1976), *Concilios Provinciales y Sínodos Toledanos de los siglos XIV y XV. La religiosidad cristiana del clero y pueblo*, Santa Cruz de Tenerife: Publicaciones Universidad de la Laguna, p. 69.

¹¹⁴ Luis Martínez Ferrer (1998), *La penitencia...op. cit.*, pp. 6-10.

¹¹⁵ Adriano Prosperi (2008), *El Concilio de Trento, op. cit.*, p. 102.

Los sínodos celebrados en León y Sevilla en 1512 otra vez se quejaban lastimosamente que los fieles no cumplieran con la obligación de confesarse¹¹⁶. Entre las disposiciones capitulares Fr. Diego de Deza pidió a los párrocos que confeccionasen listas de quienes no se hubiesen confesado ni tampoco comulgado, además de apuntar cuidadosamente a los excomulgados por pecados públicos, procurando convencer a los fieles “para que se acercaran a la penitencia; de lo contrario, se debería llamar al brazo secular para que encarcelasen a los contumaces”¹¹⁷.

Por tanto, el mayor problema que enfrentaban los padres de Trento era el de la *recepción* del sacramento por parte de los fieles. Esto en la práctica quería decir cómo se les trataría a los penitentes en el confesionario: si con rigor o con benevolencia. La situación era compleja y delicada desde el punto de vista dogmático, ya que el problema remitía finalmente a los teólogos al espinoso y agrio debate sobre la “contrición” y la “atrición” que se desarrolló particularmente en el período comprendido entre la celebración del IV Concilio de Letrán y el Concilio de Trento¹¹⁸.

Como había que acercar a los fieles al confesionario se intentó presentar al confesor como un hombre benévolo¹¹⁹. Aunque esta condición no quitaba su papel principal de “juez” lo que seguía creando una temible distancia entre el confesor y penitente. Como observa Adriano Prosperi para explicar la pesada carga que se impuso sobre los fieles al redefinir y potenciar el sacramento de la penitencia en la teología contrarreformista: “Era l’irruzione di un método poliziesco e autoritario del della preparazione alla morte”¹²⁰.

La irrupción de santos como San Carlos Borromeo (1538-1584), obispo de Milán, representa toda la vertiente rigorista del pensamiento contrarreformista para hacer frente a la oleada del protestantismo. Pero para contrarrestar esta temible distancia

¹¹⁶ Stephen Haliczer (1998), *Sexualidad en el confesionario*, op. cit., p. 5.

¹¹⁷ Luis Martínez Ferrer (1998), *La penitencia...* op. cit., p. 12.

¹¹⁸ Roberto Rusconi (2002), *L’ordine dei peccati*, op. cit., p. 311.

¹¹⁹ Jean Delumeau (1992), *La confesión y el perdón*, op. cit., p. 37.

¹²⁰ Adriano Prosperi (2009), *Tribunali della coscienza*, op. cit., p. 469.

con el penitente el confesor debía tener tres características en las que el Concilio puso énfasis: ser un confidente “caritativo”, “compasivo” y “fiel”. No debía infringir jamás el secreto al que la confesión lo obligaba y, finalmente, asumir y manifestar que no es menos pecador que su penitente¹²¹. Francisco de Sales (1576-1622) en sus *Advertencias para confesores* entrega el siguiente consejo:

“Cuando encontréis personas que, por enormes pecados, como son las brujerías, relaciones diabólicas, bestialidades, matanzas y otras abominaciones semejantes, están excesivamente asustadas y atormentadas en su conciencia, debéis levantarlas y consolarlas por todos los medios, asegurándoles la gran misericordia de Dios, que es infinitamente más grande para perdonarle, que todos los pecados del mundo para condenar”¹²²

Este era el perfil del perfecto confesor que daba a fines del siglo XVII el capuchino Jaime de Corella:

“El Confessor á de ser blando, y suave en recevir al penitentes benévolo en consolarle; dulce en alentarle a la esperanza, charitativo en aligerarle, y aliviarle el peso de sus culpas; á de recevirle con amor, interrogarle con espera; no espantarse por los pecados del penitente, y decirle las palabras (...) en que pueden aprehender los Confessores el amor, y suavidad, conque deben portarse con el penitente; advirtiéndole que todos somos hombres capaces por nuestra fragilidad, para cometer muy enormes culpas si Dios por su piedad no nos tiene de su mano, y en tal caso vea cada uno como quisiera ser recebido, y tratado en la confesión, y de esse mismo modo debe el portarse con el penitente según ordena la charidad”¹²³

Esta imagen del confesor fue parte de una maniobra para revitalizar el catolicismo. Una maquinaria reformista que consolidó a la confesión como parte fundamental

¹²¹ Jean Delumeau (1992), *La confesión y el perdón*, op. cit., p. 37.

¹²² *Ibid.*, p. 38.

¹²³ B.N.E.S.G., Jaime de Corella (1686), *Practica del Confessionario*...op. cit., preámbulo s/p.

de un rígido sistema sacramental que tenía su clímax espiritual en el recibimiento de la hostia consagrada. La confesión se constituyó como un requisito impostergable, tanto *necesitati precepti* como *necesitati sacramenti*, para poder comulgar. Recordemos que todas las festividades y celebraciones religiosas, como vimos en los apartados anteriores, giraban en torno a la comunión sacramental. De tal forma, la práctica religiosa de la confesión se integró en esta compleja estrategia persuasiva basada en imaginarios religiosos como el del “buen y benévolo confesor”. A través de esta imagen del confesor, que funcionaba tanto como resorte mental y espiritual en la psicología de los fieles, se buscaba particularmente (re)presentar al sacramento como un camino “seguro” a la salvación.

El confesor para la teología tridentina era “médico”, pues entregaba las medicinas espirituales, “juez” porque juzgaba y daba sentencia a las faltas (pecados) y “padre” porque era el encargado de acoger y enseñar la buena doctrina. El propio Concilio de Trento deja abierta la reflexión hacia la benevolencia del confesor. Si bien el pensamiento contrarreformista es partidario de la contrición, es decir, que el arrepentimiento de las faltas era provocado en razón de un principio de amor a Dios, no fue severo y tajante respecto de la atrición cuyo arrepentimiento era provocado por la fealdad del pecado y el temor al infierno y sus penas. En este aspecto, utilizando ejemplos de las Escrituras, la Contrarreforma mostró una posición más flexible, si bien no benévola, pero sí más abierta respecto del problema de la justificación:

“Y declara que aquella contrición imperfecta [*can. 5*] que se llama atrición (...) si excluye la voluntad de pecar y va junto con la esperanza del perdón, no sólo no hace al hombre hipócrita y más pecador [*cf. 1456*], sino que es un don de Dios e impulso del Espíritu Santo que todavía no inhabita, sino que mueve solamente, y con cuya ayuda se prepara el penitente el camino para la justicia. Y aunque sin el sacramento de la penitencia no pueda por sí misma llevar al pecador a la justificación; sin embargo, le dispone para impetrar la gracia de Dios en el sacramento. Con este temor, en efecto, provechosamente sacudidos los ninivitas

ante la predicación de Jonás, llena de terrores, hicieron penitencia y alcanzaron misericordia del Señor [cf. *Jon. 3*]¹²⁴

Esta situación ayudó a que el debate sobre la contrición perfecta y la atrición se presentase bastante ambiguo desde la esfera oficial, ya que como ha observado Jean Delumeau, tanto la publicación del *Catecismo romano* de 1566 y el *Ritual romano* de 1614, evitaron ocupar la palabra atrición dentro de sus definiciones aunque tales “silencios no impidieron que la palabra se volviera de uso corriente, porque cada uno de los partidos enfrentados se esforzaba por sacar la definición tridentina”¹²⁵. Ambigüedad que se vio reforzada, ya que la imagen que entrega el modelo de confesión construido alrededor de la teología tridentina parecía poner mayor énfasis en el carácter judicial de la confesión, por el cual el sacerdote emitía una “sentencia” después de haber evaluado los pecados del penitente. Esto, ya que el Concilio ecuménico no realizó una innovación radical en la pastoral proveniente del modelo sacramental tardo-medieval como eran, por ejemplo, las prácticas de penitencia pública¹²⁶.

Sin embargo, la Iglesia quería evitar el conflicto interno para mostrar una imagen de equilibrio y comprensión frente a la sociedad. Además buscaba robustecer la idea de unidad dentro del catolicismo y presentarlo como una vía segura y comprensiva para que los fieles obtuvieran la justificación y de esta manera se aguantase de mejor manera las embestidas protestantes. Pero tal pretensión de unidad interna sobre la actitud que el confesor debía tener con el fiel fue bastante ficticia. Esto llevó en 1667 a que Alejandro VII tuviese que intervenir públicamente para calmar las descalificaciones entre adversarios:

“[Que] no se dediquen, antes de que la Santa Sede haya decidido algo a este respecto, a observar ninguna censura teológica, ni criticar con términos injuriosos u ofensivos a una u otra de las opiniones en presencia: ni la que niega la necesidad

¹²⁴ Heinrich Denzinger y Peter Hünermann, (1999) *El Magisterio de la Iglesia*, op. cit., p. 521.

¹²⁵ Jean Delumeau (1992), *La confesión y el perdón*, op. cit., p. 51.

¹²⁶ Miriam Turrini (1991), *La coscienza e le leggi*, op. cit., p. 99.

de un acto de amor a Dios con la atrición concebida por el temor a las penas, que es la opinión más común en la actualidad en las escuelas, ni la que afirma la necesidad de ese acto de amor”¹²⁷

Evidentemente dicha postura de la Curia romana sobre la atrición aumentó la confusión y la incertidumbre dentro de la propia Iglesia. En España este camino sobre la reflexión de la atrición la había iniciado el dominico profesor de Salamanca Bartolomé de Medina (1528-1580)¹²⁸ que seguía el también dominico profesor de Salamanca Domingo de Soto (1495-1560). Durante el siglo XVII esta postura sobre la atrición fue defendida con fuerza y consolidada en las obras de jesuitas como Gabriel Vázquez (1549-1604)¹²⁹ y Francisco Suárez (1548-1617)¹³⁰. Vázquez y Suárez que enseñaron en Salamanca, Alcalá, Roma y Coimbra, observaban que sólo bastaba la atrición para ser justificados, pues ésta contenía suficiente eficacia para volver *contritio* a quien estaba *atritio*.

Con todo, lo importante es como esta actitud pastoral de la Iglesia trajo fuertes debates teológicos sobre cómo se debía evaluar a los penitentes por parte de los confesores. Todas estas diferencias internas se encarnarán en el debate referente a la postergación de la absolución. Aquí nos interesa mostrar cómo, alrededor del sacramento de la penitencia, se articuló todo un debate pastoral que buscaba legitimar y reposicionar a la Iglesia delante de la comunidad de fieles.

Las posteriores polémicas teológicas en torno al laxismo, probabilismo y el rigorismo iniciadas a fines del siglo XVI, cuando la impronta espiritual tridentina ya está arraigada en los fieles, mostrarán como el endurecimiento del lenguaje pastoral será cada vez más evidente. Un santo típico de la contrarreforma como el obispo de Milán en sus *Instrucciones para los confesores*, que tantas ediciones

¹²⁷ Heinrich Denzinger y Peter Hünermann (1999), *El Magisterio de la Iglesia*, op. cit., p. 367.

¹²⁸ B.N.E.S.G., Bartolomé de Medina (1580), *Breve intruccion de cómo se ha de administrar el sacramento de la penitencia*. En Salamanca, por los herederos de Mathias Gast.

¹²⁹ B.N.E.S.G., Gabriel Vázquez (1617), *Opuscula moralis*. Compluti: J. Gratiamis.

¹³⁰ B.N.E.S.G., Francisco Suárez (1620), *De Divina Gratia*. Moguntiae: s/n.

tuvo a través de los siglos del período moderno¹³¹, ya se aprecia un lenguaje severo y jurídico aunque se suavice por momentos. Recomienda al confesor, para dar ejemplo de moralidad y buenas costumbres, que debe comportarse con austeridad y circunspección frente a los fieles:

“(...) procuren vivir de modo, que puedan enseñar á los penitentes los ejercicios de la vida christiana, no solo con palabras, sinó tambien con exemplos: no án de discordar de manera alguna sus dichos de sus hechos; porque quanto mas sobresalgan, principalmente en caridad paternal, y zelo de salvación de las almas, serán instrumentos tanto mas aptos de la bondad de Dios (...) En cuyo tiempo se portarán con tal circunspeccion, que ni el paso, ni el gesto, ú otro movimiento, ni menos en el vestido parezca, ni se oiga en ellos cosa alguna, que desdiga de unos varones graves, y tan santos, que deben persuadirse son Lugar-Tenientes de Dios”¹³²

En suma, la estrategia de la Iglesia contrarreformista era hacer coincidir su discurso pastoral alrededor de la práctica sacramental de la confesión. Sin embargo, nos parece que esto no fue sólo para darles un camino seguro de salvación y un desahogo espiritual a los fieles como lo ha hecho ver Delumeau. También creemos que la importancia de la confesión estaba particularmente en su dimensión justificante y temporal. En una sociedad sacralizada mantener la gracia divina no sólo era importante para poder continuar con las distintas prácticas sacramentales que imponía la vida religiosa.

¹³¹ Para entender el éxito editorial de las *Instrucciones* de Carlos Borromeo siempre se ha puesto mucho énfasis en el cargo eclesiástico que tenía el autor y el discurso moral rigorista de la obra. No obstante, queremos llamar la atención en los soportes materiales de la obra los que también ayudan a entender el éxito editorial de cualquier obra en el Antiguo Régimen. En términos generales, se trata de un libro de pequeño formato, muy propicio para la actividad pastoral de párrocos y misioneros. Además de estar escrito en un estilo directo muy fácil de seguir por los confesores, con una tipografía clara y grande lo que es apto para la una lectura ágil y rápida particularmente útil cuando los sacerdotes tenían problemas de visión.

¹³² B.N.E.S.G., Carlos Borromeo (1768), *Instrucciones de San Carlos Borromeo sobre la administración del sacramento de la penitencia, con los canones penitenciales y pastoral del Ilmo. Sr. Don Antonio de Godeau, Obispo de Vence, en que las dirige a su clero. Van añadidas otras instrucciones del mismo Santo sobre varias obligaciones, muy importantes a todas las personas de todos estados y oficios*. Joachim Ibarra, § II “Del modo que se portarán el Párroco, y el Confessor, para no traspasar los limites de su autoridad”, pp. 53-54.

A partir del siglo XVI la toma de conciencia de parte de los fieles sobre la importancia que los sacramentos tienen en la justificación del alma, en especial la confesión y la comunión, y como veremos en el capítulo 4, provocará la “sacramentalización” de la sociedad en el Antiguo Régimen. La redefinición de ciertos valores sociales, como el de la honra pública, también se vieron afectados por la nueva importancia social que adquirieron prácticas sacramentales como era el confesarse o comulgar. Así, la confesión ponía en marcha una compleja maquinaria religiosa que se retroalimentaba internamente poniendo en directo contacto tanto los aspectos institucionales y espirituales de la Iglesia contrarreformista con la sensibilidad de una sociedad necesitada de prodigios y, especialmente, del afecto celestial.

LA TEOLOGÍA MORAL Y LAS CONTROVERSIAS RELIGIOSAS HISPANAS DURANTE EL SIGLO XVIII

Plantearnos el problema de la confesión y los avatares religiosos por los que atraviesa la obra de Fr. Francisco Larraga, inevitablemente pasa por poner ciertos énfasis en la evolución de la Teología Moral o *positiva* como se conoció en el siglo XVIII. Hemos visto en el apartado anterior, que la Iglesia se planteó el problema de la recepción de los penitentes para generar confianza y credibilidad sobre el sacramento. Esta postura tendrá su correspondencia en fuertes debates y polémicas teológicas, que si bien se fundamentan en la experiencia humana y práctica de la confesión, se irán convirtiendo progresivamente en debates teológicos alejados de la vivencia cotidiana de los fieles poniéndose el énfasis en el dogma y la reflexión teórica.

Sin retrotraernos demasiado, pues eso sería un trabajo interminable que escapa a los objetivos que nos hemos planteados inicialmente, los antecedentes de la Teología Moral podemos situarlos aproximadamente en el paso del siglo XV al XVI. Marcada por la transformación política, económica e intelectual en Europa, y

sumado a un acontecimiento tan espectacular como inesperado para la mentalidad occidental como fue el descubrimiento de América, la renovación de la teología moral se produce en Salamanca con la actuación y reflexión de Francisco de Vitoria y en Alcalá con Juan Medina. La nueva reflexión teológica siguió un itinerario completamente distinto a los anteriores derroteros al pasar de la justicia al derecho¹³³. Los moralistas aplicarán a la reflexión moral un método teológico basado en un progresivo retorno a las fuentes y al empleo y valoración de los lugares teológicos, añadiendo a todo esto, un agudo conocimiento de los hechos económicos y sociales.

El nuevo comercio que se dará entre Europa y América, y la profundización del que ya se tenía con Oriente, acrecentará consecuentemente la importancia social de mercaderes y banqueros. Moralistas como Laínez, Vitoria, Cristóbal de Villalón, Luis de Alcalá, Domingo de Soto, Juan de Medina, Martín de Azpilcueta, Tomas de Mercado, Bartolomé de Frías, Bartolomé de Medina, Báñez, Pedro de Aragón, José Anglés, M. Bartolomé de Salón, Suarez, Vázquez, Salas, Molina, entre otros, justificarán la condición de estos nuevos roles sociales utilizando escenarios de cierta conflictividad política como las relaciones entre monarquías, el comercio y la actividad financiera, particularmente en el caso de América, como gran foco de sus reflexiones acerca de la moral¹³⁴. A estos elementos se le sumará, como último factor de esta renovación de la reflexión moral en Salamanca a inicios del siglo XVI, un razonamiento ecléctico en el que confluían elementos filosóficos y económicos. El triunfo del tomismo, la incidencia del nominalismo, la abundancia de metales preciosos en la economía, la reflexión sobre el precio justo, los monopolios, los impuestos, los contratos, los préstamos y el interés fueron problemas que provocaron que las ponderaciones intelectuales en torno a que estas nuevas preocupaciones fueran hechas por moralistas y no por economistas¹³⁵.

¹³³ Melquíades Andrés Martínez (dir.) (1987), *Historia de la Teología Española*, Madrid: Fundación Universitaria Española, Seminario Suárez, tomo I, p. 620.

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ *Ibid.*, pp. 631-633. Sobre la relación entre economía y reflexión moral puede verse el trabajo de Francisco Gómez Camacho (1998), *Economía y filosofía moral: la formación del pensamiento económico europeo en la*

Con esto, la consolidación de la teología moral podemos fijarla posterior a 1580. En este momento la nueva teología práctica refuerza su fisonomía, sus objetivos y sus casos de estudio como disciplina independiente dentro del conocimiento teológico al desvincularse del esquema aristotélico-tomista que llevaba hasta ese momento¹³⁶. De la segunda mitad del XVI en adelante aparecen en el mundo católico -y también protestante- los primeros *manuales* de teología moral. En este sentido, un elemento que ayudó a la progresiva consolidación de la teología moral fue el renacimiento en el siglo XVI del tomismo. En España la teología moral se robusteció con la actuación de Francisco de Vitoria, Suárez y las posteriores generaciones de dominicos y jesuitas particularmente los que actuaban desde las cátedras de moral en las universidades. En ellas no sólo se comenta la Suma Teológica de Santo Tomás, también, y como nota distintiva, se intentó integrar en los debates académicos los problemas políticos, sociales y económicos de la época¹³⁷.

Por tanto, la “evaluación” de la *realidad* por medio del dogma revelado y la razón abre el camino para la consolidación de la teología moral como disciplina teológica. En este aspecto, nos parece que más importante que la consolidación de la teología moral como sistema filosófico, es más significativa su robustecimiento como aparato crítico y un espacio para valorar las actitudes y comportamiento de la sociedad en un escenario histórico particular. Aunque no se despojó completamente de la reflexión teórica que la herencia del aristotelismo antiguo suponía¹³⁸, la teología comenzó a integrarse en los nuevos problemas y necesidades que los tiempos modernos imponían a la sociedad.

Escolástica española, Madrid: Síntesis. Para el siglo XVIII consúltese la interesante obra de José Manuel Barrenechea (ed.) (1995), *Moral y economía en el siglo XVIII: antología de textos sobre la usura: Zubiaur, Calatayud, los Cinco Gremios Mayores y Uría Nafarrondo*, Vitoria-Gasteiz: Departamento de Justicia, Economía, Trabajo y Seguridad Social.

¹³⁶ Melquíades Andrés Martínez (dir.) (1987), *Historia de la Teología Española*, Madrid: Fundación Universitaria Española, Seminario Suárez, tomo II, p. 161.

¹³⁷ *Ibíd.* p. 162.

¹³⁸ Los tomistas aportaron a esta definición de la teología moral como disciplina especialmente cuando se esforzaban por adaptar a la teología el concepto aristotélico de la ciencia. Según lo aportado por Melquíades

Un ejemplo de esta actitud más realista y pragmática lo representa la clásica obra del Martín de Azpilcueta, *Manual de confesores y penitentes* que llegó a darse a la imprenta 82 veces (en español, latín, portugués, francés e italiano) entre 1553 y 1620. El desarrollo de nuevos espacios y escenarios de relaciones sociales, especialmente lo concerniente al desarrollo de la actividad comercial, llevaron al doctor navarro a plantearse dichos problemas en su texto sobre la confesión y los problemas de conciencia. No es menor que dentro de la obra se entregue gran valor a lo relacionado con materias como la usura y el contrato, todos elementos de las nuevas reflexiones prácticas que el saber teológico realizaba para poder encausar a los fieles¹³⁹.

Sin profundizar mucho más, este proceso de toma de identidad de la teología moral respecto de la dogmática evidentemente traería roces internos entre los exponentes de la joven disciplina. Sin negar el apoyo de las Escrituras, en un bando predominaba la consideración metafísica de la cuestión basada en la reflexión de los doctores de la Iglesia y del derecho. Se buscaba orientar la conducta humana mediante la ocupación de principios generales y supremos más que alarmarse por detalles concretos. Por otro lado estaban los preocupados de los problemas que suscitaban los escenarios y las relaciones humanas cotidianas y requerían soluciones inmediatas y particulares.

Estos últimos eran los conocidos *nominalistas* cuya filosofía dejaba en segundo plano la reflexión metafísica, “suponiendo que la moral estaba fundada en actos libres y voluntarios encauzados a la salvación eterna”¹⁴⁰. Como hemos dicho, era un momento en que se vivía un especial dinamismo con la expansión del comercio

Andrés, los trabajos de Melchor Cano y, especialmente los de Báñez, aplicaron a la teología la distinción entre objeto material y objeto formal o “ratio formalis sub qua” definiéndolos convenientemente.

¹³⁹ Véase Rodrigo Muñoz de Juana (1998), *Moral y economía en la obra de Martín de Azpilcueta*, Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.

¹⁴⁰ Enrique Martínez-Ruiz (dir.), *El peso de la Iglesia*, op. cit., p. 489. Sobre la construcción de la idea de libertad en el período temprano de la Edad Moderna y su relación con la conciencia individual y las opiniones probables puede verse el excelente y riguroso trabajo de Carlos Martínez Valle (2007), *Anatomía de la libertad: el libre arbitrio y el fundamentalismo protestante, el antirrigorismo escolástico y el republicanismo humanista, 1559-1649*, Madrid: Tesis Doctoral, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Departamento de Historia del Pensamiento I. Véase particularmente el capítulo II: “Libertad, libre arbitrio y probabilismo en Molina y Suárez y el arminianismo”, pp. 236-276.

ultramarino lo que provocaba (nuevas) dudas en la manera de actuar moralmente con Dios y con la sociedad. Estas dudas, llamadas “casos de conciencia”, vulneraban la frágil alma de los fieles por lo que necesitaban con urgencia de respuestas prudentes, pero especialmente precisaban de respuestas católicas. Este fue el itinerario trazado en torno a la reflexión moral que en un inicio fue adoptado particularmente por dominicos, pero que luego encontrarían seguidores tanto en agustinos como al interior de la Compañía de Jesús “que en cierta medida llegó a abrazarlo como cosa propia”¹⁴¹.

Así, la nueva teología moral se ubicó entre la teología general dogmática y una casuística pura entendiendo esta última como una exposición e interés exclusiva de los hechos y circunstancias entorno a las conductas de la sociedad. No obstante, con el correr del siglo XVII la teología general desaparece progresivamente adquiriendo total predominio la teología moral centrada en el estudio de los *casos*. Así, dada su condición especialmente práctica, la teología moral utiliza un método expositivo que entregaba repuestas a la evaluación de estos casos mediante soluciones basadas en autoridades, la doctrina, textos conciliares y del derecho canónico. Por tanto, podemos decir que su criterio de evaluación estaba basado en opiniones de teólogos, la patrística y la ciencia de Dios.

No queremos profundizar en los moralistas y sus obras, pues sería una acción poco operativa y engorrosa, incluso temeraria a nuestros objetivos iniciales. Sin embargo, creemos que era necesaria la explicación del surgimiento de la teología moral, pero desde una perspectiva distinta y que involucrara la dimensión social al interpretarla como una “nueva” forma de mirar a los fieles por parte de la Iglesia. Hemos visto como la Iglesia con las resoluciones y decretos contrarreformistas busca resolver los problemas administrativos y morales al interior del clero. No obstante, no se ha puesto el énfasis necesario en la idea que el surgimiento de esta nueva disciplina –la teología moral– dentro de la común teología conocida hasta el siglo XVI, no es sólo una respuesta a las necesidades y reformas del estamento

¹⁴¹ Melquíades Andrés Martínez (dir.) (1987), *Historia de la Teología...op. cit.*, tomo II, p. 165.

religioso. Su aparición también es fruto del choque entre la sociedad y la realidad terrenal que traen los tiempos modernos y, en consecuencia, la progresiva importancia que adquiere lo social dentro del pensamiento teológico-especulativo.

En este sentido, consciente o no por parte de la Iglesia, su decadencia y reforma, a nuestro modo de ver, no sólo cambió su escenario interno. También entregó ciertos espacios para reorientar una relación espiritual y social con los fieles, hasta entonces dominada por una reflexión metafísica y que en esos momentos se presentaba totalmente anacrónica. La búsqueda de nuevos equilibrios dogmáticos y pastorales llevó a que la nueva teología optara, en su relación con los fieles, por puertos tan prácticos como seguros. Una cuestión de matiz si se quiere, pero un matiz importante.

Esto lleva al gran riesgo, base de las disputas teólogo-morales del período barroco e ilustrado, que traía implícitamente la consolidación de la teología moral. La resolución de los casos de conciencia por parte de los moralistas, sumado a esta postura benévola dentro de la Iglesia, llevará a que se establezca una línea demasiado fina entre *lo bueno*, *lo justo*...y también *lo malo*. Para resolver esta casuística los moralistas durante los siglos XVII y XVIII transitarán, a veces sin mucha coherencia, por tres caminos: el laxismo, la validez de las opiniones probables y el rigorismo jansenista.

Frente al laxismo y el rigorismo jansenista, hasta mediados del siglo XVII aproximadamente, la corriente más seguida por el clero para evaluar moralmente las conductas socio-religiosas de los fieles fue la del *probabilismo*. Con esto se daba cierta continuidad a la valoración moral del clero, ya que desde inicios del siglo XVI la utilización de opciones probables para resolver casos de conciencia tenía aceptación entre los teólogos y las escuelas universitarias. El laxismo fue una corriente que tuvo especial eco entre los jesuitas provocando las disputas con jansenistas y dominicos. Estos últimos, si bien compartían las críticas rigoristas jansenistas, no tomaron completamente dicha posición siguiendo una línea intermedia entre probabilismo y rigorismo conocida como probabiliorismo. Esto

quería decir que, de las opiniones probables que podían resolver un caso de conciencia, sólo se debía seguir la más segura y no solamente la probable o la menos probable como afirmaba el probabilismo.

En este sentido, es bien sabido que la primera mitad del siglo XVII marcó la etapa de aceptación de la corriente laxista y probabilista dentro de la teología moral en la que se entregaba gran importancia a la conciencia individual. La mayoría de los moralistas españoles del siglo XVI optaron por el probabilismo como sistema moral. El primer teólogo español en proponerlo fue el franciscano Antonio de Córdoba (1485-1578) perteneciente a la primera generación de la Universidad de Alcalá, discípulo de Juan de Medina y asistente al capítulo provincial de Toledo de 1524 en el que se condenó el alumbradismo.

Esta línea la sistematizó en España posteriormente el dominico Bartolomé de Medina en la cátedra de Prima en Salamanca en su comentario a la *Summa* de Santo Tomás publicada en 1571 donde exponía la fórmula revolucionaria en la que se permitía seguir una opinión aunque fuera la menos probable. El *De matrimonio* (1602-1605) del jesuita Tomás Sánchez (1550-1610); la *Somme des pechez* (1630) y la *Theologia moralis* (1640) del también jesuita Etienne Bauny; las *Resolutiones morales* (1629) del teatino siciliano Antonino Diana en la que se exponían cerca de 20.000 casos de conciencia; el *Liber Theologicæ moralis* (1644) de Antonio de Escobar, otro jesuita, y la *Theologia moralis* del cisterciense Juan de Caramuel, fueron obras muy difundidas en la Europa moderna. Como se ve, la Compañía de Jesús llevaba la delantera en la publicación de obras que defendieran esta corriente. Antoine Arnauld (1612-1694) no dudó en criticar con vehemencia esta postura de los jesuitas. En su *Théologie morale des jesuites* (1643) observa lo siguiente sobre la excesiva flexibilidad que los jesuitas tienen con los fieles:

“No hay casi nada que los jesuitas no permitan a los cristianos, reduciendo todo a probabilidades y enseñando que se puede abandonar la opinión más probable,

que se cree verdadera, para seguir la opinión menos probable; y sosteniendo luego que una opinión es probable tan pronto como dos doctores la enseñan”¹⁴²

En este sentido, fruto de las constantes intervenciones de teólogos, podemos decir que el probabilismo fue el brazo intelectual de esta “actitud” benévola representada por el laxismo. Cosa no menor dentro de las polémicas, pues todo el debate teológico se desarrolló en torno a “matices” especulativos, ya que posteriormente el argumento utilizado por los rigoristas será decir que el probabilismo produce el laxismo y, según argüían los probabilistas en su defensa, el rigorismo propiciaba el jansenismo. Recordemos que entre 1564 y 1663 se escribieron, por lo menos, alrededor de seiscientos tratados de moral casuista por parte de autores católicos¹⁴³.

Desde 1640 se inicia la ofensiva contra las obras laxistas y probabilistas desde la Curia romana particularmente por el doble impulsó que se le dio a esta reacción desde la Sorbona y Lovaina. Es particularmente interesante para nuestra propuesta que estas advertencias y condenas –tanto romanas como al interior de los distintos estados monárquicos- no sólo estuvieron reflejadas en la praxis política al interior del clero como fueron, por ejemplo, las Conferencias eclesiásticas de Amiens (1695) y las Conferencias eclesiásticas de Luçon (1698-1710).

La marejada rigorista también contó con muchas fórmulas escritas. La publicación en 1643 de la *Fréquente Communion* de Arnauld marcó el inicio del predominio de los argumentos rigoristas en Europa. Francia y los Países Bajos tomaron la bandera contra la moral laxista, sin olvidar la publicación en 1641 de *Augustinus* del obispo de Ypres y las *Provinciales* de Pascal en 1656-57. Esto sumado a la condena inquisitorial española de 1665-66 y la censura pontificia realizada por Alejandro VII en 1679 junto con las 65 proposiciones laxistas condenadas por Inocencio XI “por escandalosa, é improbables, y practicamente falsas”¹⁴⁴. En este aspecto, como

¹⁴² Jean Delumeau (1992), *La confesión y el perdón*, op. cit., p. 109.

¹⁴³ *Ibíd.*, p. 117.

¹⁴⁴ B.N.E.S.G., Jaime de Corella (1686), *Practica del Confessionario...op. cit.*, apéndice.

aporta Antonio Mestre, los arzobispos españoles denunciaron a Benedicto XIV alrededor de 330 proposiciones laxas que el Papa sometió a un riguroso examen¹⁴⁵.

A parte de que los dominicos consolidaron su postura probabiliorista, alejándose de cualquier asociación laxista que pudiese hacérseles, surgirán críticas dentro de los propios jesuitas como la hecha por el jesuita español Tirso González de Santalla que publica la obra *Fundamentum theologiae moralis* en 1673 elevada a Roma en 1681. Esta obra muestra que la crítica al laxismo y al probabilismo fue particularmente importante en el clero español generando una serie de disputas internas. Situación que se tornaba aun más tensa cuando la corriente jansenista en la Monarquía hispana debe encuadrarse en la línea del reformismo ilustrado en la que, junto con defenderse un ascetismo religioso, se debía intentar aplicar una racionalidad ilustrada a los problemas eclesiásticos¹⁴⁶.

Más allá de lo ambiguo que pudiese ser definir el jansenismo como reflejo de una corriente del rigorismo moral¹⁴⁷, para nosotros es importante como este imperativo de la Iglesia afecta la pastoral en la práctica de la confesión. El rigorismo moral busca imponer un perfil de confesor duro e inflexible y especialmente distante con el penitente. En este sentido, para los reformadores rigoristas del siglo XVIII no es el aspecto teórico el que más importa en la reforma. Lo que más interesaba era que la Iglesia volviese a la antigua disciplina, particularmente a la de los tiempos de la Iglesia primitiva hasta el siglo VIII, marcada por una fuerte austeridad y ascesis al interior de su vida religiosa.

Lo anterior era una situación sumamente delicada, pues implica matices religiosos y políticos. Durante el siglo XVIII obispos reformadores como Antonio Tavera o

¹⁴⁵ Antonio Mestre Sanchís (1979), “Religión y cultura en el siglo XVIII”, en García-Villoslada, Ricardo, Fernández Conde, Javier y Bango Torviso, Isidro (dirs.), *Historia de la Iglesia en España*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, La Editorial Católica, tomo IV, p. 664.

¹⁴⁶ Enrique Martínez Ruiz (dir.) (2004), *El peso de la Iglesia*, op. cit., p. 496.

¹⁴⁷ Ya en 1689 el cardenal español Joseph Sáenz de Aguirre (1630-1699), uno de los antiprobabilistas más conocidos y a quien Bossuet describiera como “lumbera de la Iglesia y ejemplo de virtudes”, distinguía entre tres clases de jansenistas: a.) el pequeño grupo que luchaba contra los errores teológicos condenados por la Iglesia, b.) un grupo mayor que defendía una práctica religiosa mucho más rigurosa y austera marcadamente ascética y, c.) el grupo completamente mayoritario de los que se encontraban contra los jesuitas. Véase María Giovanna Tomisch (1972), *El jansenismo en España. Estudio sobre ideas religiosas en la segunda mitad del siglo XVIII*, Madrid: Siglo XXI de España Editores, pp. 25-30.

Josef Climent¹⁴⁸, al mirar hacia el pasado y tomar el ejemplo de la Iglesia primitiva, fueron partidarios de restituir las antiguas facultades de los obispos. Esto los llevará a estar en contra de las órdenes religiosas identificándose con la doctrina regalista y actitudes “jansenizantes” como, por ejemplo, fue su fuerte antijesuitismo.

Esta actitud de los obispos reformadores no debe extrañar, pues hemos visto como el aspecto práctico es el que más importa a las autoridades civiles y religiosas. No debemos desconocer que la ambición de retener el poder como la defensa de sus prerrogativas, luego del cambio dinástico, movieron la actividad reformadora de los actores involucrados en torno a las polémicas morales del siglo XVII y XVIII. La salud espiritual de los fieles parecía ser una cuestión que viene de manera anexa cubriendo con un delgado halo religioso unos objetivos que eran cada vez más seculares.

Desde un inicio el movimiento rigorista, y especialmente el jansenista, mostró estrechas relaciones entre moral, religión y política¹⁴⁹. Particularmente con las reacciones ante la bula *Unigenitus* de 1713 mostraron un nuevo matiz en la polémica sobre el rigorismo moral donde “(...) el jansenismo se reviste de un carácter galicano, jurisdiccional y regalista”¹⁵⁰. Como aporta María Giovanna Tomisch, quizás el momento en que reformadores religiosos y gobierno se encontraron más cercanos es cuando la Monarquía nombra a Mariano Luis de Urquijo para Asuntos Exteriores en 1798. Su objetivo era intentar variar la constitución y el orden jerárquico de la Iglesia al oponerse al concepto dogmático de infalibilidad del Papa¹⁵¹. En el período de Gobierno de Carlos IV la influencia externa sobre los reformistas peninsulares se refleja con la celebración del sínodo

¹⁴⁸ Para profundizar sobre el caso particular de la actuación de obispo Climent puede verse la obra de Francesc Tort Mitjans (1978), *El obispo de Barcelona José Climent (1706-1781). Contribución a la historia de la teología pastoral tarraconense en el siglo XVIII*, Barcelona: Balmes.

¹⁴⁹ Para profundizar en este aspecto puede consultarse el excelente trabajo de René Taveneaux (1965), *Jansénisme et politique*, Paris: Armand Colin.

¹⁵⁰ Antonio Mestre Sanchís (1979), “Religión y cultura...*op. cit.*”, p. 641 y pp. 651-652.

¹⁵¹ María Giovanna Tomisch (1972), *El jansenismo en España, op. cit.*, p. 45.

de Pistoya en 1786 y la Constitución civil del clero francés de 1790 que consolidaron estas posturas¹⁵².

El mundo de las ideas religiosas fue bastante vital y receptivo a este giro, ya que los teólogos y pensadores ilustrados españoles no ajenos a estas polémicas morales se vieron influenciados por escritores franceses e italianos y por la recuperación de los tratadistas españoles del siglo XVI como Fr. Luis de León y Fr. Luis de Granada. No obstante, dado que la historia no sólo se desenvuelve entre teorías e ideas, sino que también surge de los roces entre los actores y agentes que construyen la factualidad histórica, las sensibilidades jesuitas que progresivamente iban influyendo cada vez más en el Santo Oficio, como refleja el caso del jesuita Casani redactor del *Índice* de 1747 que antes del encargo fue durante veinte años el “especialista” en obras francesas¹⁵³, generaron una rígida vigilancia por parte del Tribunal en los textos que tuvieran algún tinte jansenista¹⁵⁴.

Con todo, no nos interesa seguir profundizando en las complejas tensiones políticas que provocó el giro hacia el rigorismo moral, pues escapan a un trabajo pequeño como éste. Más bien nos importa como este giro generó respuestas en la relación entre confesor y penitente. Esta dialéctica de planos, entre el debate teórico llevado por los polemistas morales del siglo XVIII y la vivencia cotidiana de la confesión, no debe pasarse por alto, ya que como veremos más adelante, asistiremos progresivamente a la aceptación y valoración de parte de los fieles del sacramento de la penitencia.

Fue quizás una figura como la de Alfonso de Ligorio (1696-1787), actuando como verdadera bisagra epocal, la que logró realizar esta compleja síntesis entre reflexión teórica y práctica cotidiana. Sin darle concesiones al laxismo, no olvidó lo que debía

¹⁵² Antonio Álvarez de Morales (1988), “El jansenismo en España y su carácter de ideología revolucionaria”, en *Revista de História das Ideias*, vol. 10, Coimbra: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Coimbra, pp. 350-352. Sobre la relación del movimiento jansenista en España y la influencia del contexto externo véase la obra de Emile Apolis (1966), *Les jansénistes espagnols*, Bourdeaux: Société Bordelaise de Diffusion de Travaux des Lettres et Sciences Humaines, CNRS.

¹⁵³ Marcelin Defourneaux (1973), *Inquisición y censura de libros en la España del siglo XVIII*, Madrid: Editorial Taurus, p. 60.

¹⁵⁴ Fermín de los Reyes Gómez (2000), *El libro en España y América, op. cit.*, p. 700.

ser el principal objetivo y preocupación de los confesores: tranquilizar, sanar y aliviar a los penitentes. Entre 1757 y 1767 fue cuando la moral *ligoriana* adquirió consistencia. En 1757 publica su *Instrucción práctica para un confesor*; en 1762 aparece en italiano *Del uso moderado de la opinión probable*; en 1764 su obra titulada *Guía del confesor para la dirección de campesinos* y, finalmente, en 1767 la decimo sexta edición de su *Theologia moralis* donde ya se aprecian completamente depuradas las ideas del fundador de los redentoristas. En términos generales, para Ligorio la postura que debieran tomar los confesores con sus penitentes es de benevolencia. Es una pastoral que va en contra de la del rigorismo. A pesar de que el penitente tenga recaídas, incluso de manera frecuente, piensa que la absolución siempre será mejor remedio que el aplazamiento de ésta:

“Dios ayuda más al que tiene malos hábitos. Por eso, más que del aplazamiento de absolución, hay que esperar la mejoría de la gracia del sacramento (...) Algunos autores, que parecen querer salvar a las almas por el solo camino del rigor, dicen que los reincidentes se vuelven peores cuando han sido absueltos antes de ser corregidos. No obstante, maestros míos, me gustaría saber si todos los reincidentes despedidos sin la absolución y sin la gracia del sacramento, salen más fuertes y mejoran todos ¡Cuántos he conocido en las misiones que, despedidos sin absolución, se entregaron al vicio y a la desesperación y durante muchos años omitieron confesarse”¹⁵⁵

Aunque la pastoral de Ligorio en el siglo XVIII se toma como un punto de inflexión dentro de la historia de la confesión y su pastoral, nos parece que este término medio ya estaba presente a fines del siglo XVII en el espacio religioso de la Monarquía hispana. No con tanta claridad como en la obra de Ligorio, en la *Practica del Confessionario* del capuchino Jaime de Corella ya se apreciaba esta actitud equilibrada sin concesiones al laxismo. Fácilmente se podría caer en la tentación de afirmar que la *Practica del Confessionario* de Corella representa un tratado de Teología moral laxista, pues en el texto encontramos referencias de

¹⁵⁵ Jean Delumeau (1992), *La confesión y el perdón*, op. cit., p. 137.

moralistas que van desde Sánchez, Diana, Bauny y Escobar hasta Vázquez, Suárez, Leandro de Murcia, Soto, Medina, Fagundez y otros exponentes de la escuela de Salamanca y Coimbra. Sin embargo, esta actitud equilibrada se observa en el Tratado VII del sexto mandamiento, en el capítulo 7 referente al sacrilegio, cuando el confesor entrega la siguiente respuesta en la acusación hecha al penitente que tuvo deseos de pecar con una religiosa:

“C. Tres malicias en especie distintas tiene esse desseo, la una contra la virtud de castidad; la otra contra justicia por ser v.m. cassado, y la otra especie de sacrilegio contra el voto, q; tenía esa Religiosa; pero no tenía v.m. q; decir q; essa persona era religiossa; bastavale decir; que avia deseado peccar con una muger, que tiene hecho voto de castidad. Como con Scoto, y otros enseña Thomas Sanchez (...) y otros muchos; que enseñan, que el voto simple, y solemne de castidad no se distinguen en especie; sino que solo agraban dentro de una misma especie (...)”¹⁵⁶

Incluso por muchos pasajes de la *Practica del Confessionario* se encuentran opiniones probables en el diálogo confesional y en la evaluación de las faltas. En la *Lamentación* ya deja entrever la posición abierta a la opción probable que puede asumir el confesor cuando debe amonestar al penitente y entregarle la absolución:

“Quando el Confessor hace juicio, q; el penitente esta incapaz de absolución, y que no le puede absolver, debe luego, que lo conoce assi, decirlo al penitente, y no proseguir adelante la Confession. Porque no tiene derecho el Confessor á saber los pecados restantes del penitente, quando no le ha de absolver. Pero muchas vezes sucede, que el Confessor ha de amonestar al penitente, que esta en costumbre de pecar, como si no se enmienda, *estara en adelante incapaz de absolución; pero hace el Confessor juicio probable, de que por esta vez le podra absolver*, y en este caso debe proseguir la Confession hasta acabarla. Y acabada, amonestarle, y proponerle su mal estado (...)”¹⁵⁷

¹⁵⁶ B.N.E.S.G., Jaime de Corella (1686), *Practica del Confessionario...op. cit.*, p. 99.

¹⁵⁷ *Ibíd.*, preámbulo s/p. El subrayado es nuestro.

Y más adelante continúa diciendo:

“(…) aunque Juan de la Cruz citado, y seguido por Diana (sic) enseña probablemente, que cuando ocurre al tiempo, en que obliga el precepto, algun impedimento, que imposibilite su cumplimiento, no hay obligación de prevenirle, y cumplir antes el tal precepto: *pero es mas probable lo contrario*: lo afirman Silvestre, Hurt, Soto, y otros que cita Fagundez (...)”¹⁵⁸

Dado el contexto anterior, y para ir finalizando, el texto de Jaime de Corella podríamos decir se encuentra entre una opinión muy moderada del laxismo con dejos de rigorismo dogmático. Así lo evidencia la publicación de las 65 proposiciones laxistas condenadas por Inocencio XI al ser consideradas “escandalosas, é improbables, y prácticamente falsas” como un apéndice dentro de la *Practica del Confessionario*. En su concepción del pecado el padre Corella no entrega muchas licencias al laxismo, o al menos, su posición es dividida, y por momentos, independiente de las corrientes relajadas. Nuevamente en el Tratado VII sobre el sexto mandamiento, capítulo 7 sobre el sacrilegio, observa con cierta concesión el pecado de polución de acuerdo a las circunstancias en las que éste se produzca:

“De esta razon parece inferirse, que la polucion, ó copula tenida en la Iglesia, si es oculta no tendra malicia de sacrilegio; lo cual con Vazquez afirma, y enseña Basilio Ponze (...) porque quando es oculta la copula, ó polucion no se viola la Iglesia, ni necessita de reconciliarse / Mas verdadero me parece lo contrario; que por oculta, que sea la copula, ó polucion, tiene malicia de sacrilegio (...)”¹⁵⁹

Posteriormente cuando se habla del pecado de la sollicitación se desarrolla el siguiente dialogo entre confesor y penitente:

“C. Y dígame v.m. consintio en la sollicitación, o tactos impudicos con esse sujeto?

¹⁵⁸ Ibídem. El subrayado es nuestro.

¹⁵⁹ Ibíd., p. 100.

P. Si Padre.

C. Sanchez, y otros, que cita Leandro del S.S. (...) sienten, que si el penitente consiente la sollicitacion del Confessor, no esta obligado a denunciar (...) porque el complice del delicto no esta obligado a denunciar a su complice, como dije arriba (...) Esta opinión algunos defienden ser probable, no obstante lo contrario es lo verdadero. Porque el fundamento, porque dicen, que nadie esta obligado a denunciar a su complice, es porque de ay se seguiria infamia al denunciante, pues se vendria en conozimiento de su consentimiento, y cooperación al delicto: atqui en este casso de la sollicitacion no sele sigue nesta infamia al penitente denunciante aunque aya consentido: luego debe denunciar”¹⁶⁰

Un confesor que debe ser benevolente y acogedor, que primero debe oír y luego preguntar. A pesar de la fuerte oleada rigorista que se inicia en la segunda mitad del siglo XVII, en la que podemos entender el justo medio que representa el pensamiento moral del padre Corella, muestra una posición bastante dúctil del confesor hacia el penitente. Incluso, como estrategia discursiva, la *Practica del Confessionario* propone la relación del confesor y la del penitente en un plano horizontal casi igualdad relacional. Si se nos permite el agobio documental, valgámonos de este último diálogo para graficar de mejor manera esta observación:

“P. Padre aqui abra de tener un poco de paciencia, y ori mis maldades; porque he sido el peccador mas derramado, de quantos han nacido de mugeres.

C. Vaia hijo, desahogueuse, y no se aflija, que yo le oire con todo gusto, y le tratare con afabilidad; sin espantarme de cossa, *que v.m. me pueda decir, porque soy hombre como v.m.* y see la suma fragilidad de estos vassos de barro (...)”¹⁶¹

Sin embargo, en esta flexibilidad, como ya hemos visto más arriba, se mezcla con una visión también rígida y dura al momento de evaluar las faltas de los fieles en ciertos escenarios religiosos. En el *Preámbulo* de la *Practica del Confessionario*,

¹⁶⁰ Ibíd., pp. 124-125.

¹⁶¹ Ibíd., p. 87. El subrayado es nuestro.

Jaime de Corella se muestra inflexible, sin entregar beneficio a la duda en la discriminación del pecado, liberando de toda responsabilidad el juicio general que realiza el confesor al momento de juzgar al penitente siempre y cuando realice los debidos protocolos espirituales:

“Y no tiene, que afligirse el Confessor, si assi, y todo no pudiere hacer juicio si es pecado mortal, ó venial la culpa: en este caso, si hechas las devidas, y necesarias preguntas, no pudiere hacer juicio determinado, condenelo como *pecado dudoso*”¹⁶²

De esta benevolencia de parte del confesor se entiende que los pecados en una concepción laxista y probabilista de la moral tengan una alta carga de responsabilidad individual que en muchos casos se torna razonable. La plena conciencia de que se estaba cometiendo una falta podía convertirse en un “agravante” o “atenuante” en el juicio general que el confesor realiza al penitente. En el texto del Padre Corella este aspecto está presente, pues “el que se obliga á una cossa consiguientemente se obliga á todo aquello, que esta conexo con ella”¹⁶³.

Con todo, la influencia de San Alfonso de Liguorio fue importante tanto en la pastoral con los penitentes como en el pensamiento jurídico sobre la igualdad¹⁶⁴. Su benevolencia en el confesionario se extrapola a un concepto más profundo de sociedad donde la igualdad y la libertad se convertían en el fundamento de la actividad de la Iglesia y de la administración política. En este sentido, para Liguorio, la libertad del hombre es anterior a la ley divina donde ésta es para del hombre y no al revés: “Dios hizo libre al hombre al principio y luego le obligó mediante

¹⁶² Ibid., preámbulo s/p. El subrayado es nuestro.

¹⁶³ Ibid., p. 45.

¹⁶⁴ Sobre los aspectos jurídicos presentes en la obra San Alfonso de Liguorio véase la obra de Pietro Perlingieri (1988), *Alfonso de Liguori giurista: la priorità della giustizia e dell'equità sulla lettera della legge*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane. También las obras de Marciano Vidal (2000), *Dios misericordioso y conciencia moral: la propuesta antijansenista de San Alfonso M^a de Liguori (1696-1787)*, Madrid: PS y del mismo autor (1986), *Frente al rigorismo moral, benignidad pastoral: Alfonso de Liguori (1696-1787)*, Madrid: PS.

preceptos, que sin embargo no pueden obligarle antes de serle manifiesto y conocidos con certeza y sin duda”¹⁶⁵.

En suma, no era la doctrina moral tan poco cercana a las conciencias la que importaba a los fieles, ya sea por ignorancia y falta de catequesis de la sociedad, ya sea por la poca aplicabilidad de preceptos que no encontraban su fundamento en la propia vivencia del sacramento. Lo que importaba a los fieles era la disposición que su “piadoso interlocutor” tuviese cuando escuchara los pecados que con tanta dificultad y vergüenza exteriorizaban verbalmente. Y esta compleja situación pastoral, al parecer, tuvo eco en las distantes polémicas morales. Al concluir el Antiguo Régimen, cuando el rigorismo jansenista parecía algo deslegitimado, las controversias sobre los sistemas morales que debieran utilizarse para guiar prácticas religiosas como la confesión durante la segunda mitad del siglo XVIII, parecían estar enmarcadas en decidir entre un probabilismo moderado y el probabiliorismo.

DEL GUIA ESPIRITUAL AL GUIA SOCIAL

Sin retrotraernos a lo que ya hemos visto, los problemas que vivía la Iglesia en España a fines del período de los Reyes Católicos, y a pesar de sus esfuerzos reformistas, nos muestra una crisis dentro del sistema parroquial español además de la problemática y escasa influencia de la figura del párroco entre la sociedad hispana¹⁶⁶. En el Antiguo Régimen el “hecho religioso”, parafraseando a Julio Caro Baroja, se realizaba con toda su vitalidad, contra los que algunos creen, en la comunidad de fieles y no en el escenario de la Corte. Por tanto, a inicios del siglo XVI era entre los creyentes donde sacerdotes y religiosos debían reposicionar su estatus eclesiástico y su legitimidad como modelo social de virtud.

¹⁶⁵ Jean Delumeau (1992), *La confesión y el perdón*, op. cit., p. 144.

¹⁶⁶ José Luis González Novalín (1979), “Religiosidad y reforma del pueblo cristiano”, en Ricardo García-Villoslada, Javier Fernández Conde e Isidro Bango Torviso (dirs.), *Historia de la Iglesia en España*, op. cit., tomo III/1º, p. 355.

Después de una extraordinaria recuperación demográfica a fines del siglo XV e inicios del XVI, muchos poblados existentes y otros que se habían formado, contaban con unos servicios eclesiásticos muy precarios. En muchos de estos poblados sólo se decía misa una vez a la semana. En bastantes ocasiones las comunidades de fieles eran atendidas por un clérigo menor, incluso hambriento, y con una baja o casi inexistente formación intelectual. El absentismo de las parroquias campesinas por parte de los curas era un mal crónico, pues la escasez del clero era bien relativa ya que también existía una alta concentración de éste en ciertos contextos urbanos, “cuyos cabildos catedralicios alcanzaban, cuando no superaban, un ciento de prebendados”¹⁶⁷.

Sin embargo, esta situación no era exclusivamente de las regiones rurales y periféricas, pues las observaciones hechas en el concilio provincial de Toledo de 1565 también constataron esta precariedad y crisis del sistema parroquial en el corazón de Castilla. A principios del siglo XVI los obispos y autoridades episcopales admitían en el clero, sin mucho rigor, a muchos postulantes incompetentes que no cumplían con el perfil del “buen pastor” para intentar llenar las graves deficiencias que tenía el sistema parroquial español. No obstante, no se daban cuenta que su intento de mejora generaba aún más problemas en el funcionamiento de las parroquias obstaculizando el poco interés que los fieles mostraban por formar parte de una religiosidad basada en un sistema sacramental bastante rígido como era el del catolicismo.

Centrándonos particularmente en la figura del confesor las faltas morales que este cometía eran aun más preocupantes que el analfabetismo. De ahí que las actas de Trento atacaran fuertemente el concubinato practicado por los curas que era aceptado de hecho y casi por costumbre. Como observa Stephen Haliczer: “No es de extrañar que un clero pobremente educado y moralmente deficiente estuviera no sólo alienando a los laicos, sino también dando mala fama a sacramentos como el de la penitencia”¹⁶⁸. Ya hemos visto más arriba las lamentaciones del capuchino

¹⁶⁷ Ibíd., p. 356.

¹⁶⁸ Stephen Haliczer (1998), *Sexualidad en el confesionario*, op. cit., p. 7.

Jaime de Corella a fines del siglo XVII. Su crítica apuntaba especialmente a la precariedad espiritual e intelectual de los confesores atribuyéndoles a “su” pecado la pérdida de muchas almas para el Reino de los Cielos:

“No ay verdad en la tierra, sino q; todo es engaño, y embustes, no hay misericordia ni piedad, porque ay muy pocos Confessores, que zelen con cuydado, y afecto la salud de las almas, que por tomar el trabaxo fructuosso, y meritorio de remediar los pecadores se apliquen con solicitud, y desvelo al confesonario. No ay ciencia de Dios en la tierra, porque muchos confessores por no aplicarse con desvelo al estudio, ignoran lo q; por officio estan obligados á saber; y aun los scientificos, y estudiosos carecen de la ciencia de Dios, *non est ciencia Dei* porque no se aplica a la Oracion, ó leccion de Libros devotos, en que alumbrado su entendimiento con las luzes del desengaño, pueden desterrar las tinieblas del vicio de las almas delos penitentes, y por esta ocasión ay en el mundo tanta malicia, y maldad, se miran muchas almas sin remedio”¹⁶⁹

Lo que nos interesa reforzar con esta situación es que particularmente la imagen del párroco con “cura de almas” estaba completamente deslegitimada frente a la sociedad hispana. La simonía, el nepotismo y el absentismo, entre otros vicios, conspiraban contra la autoridad espiritual y moral del clero. Con el pobre ejemplo de virtud que el clero mostraba, no provocaban ningún tipo de eco espiritual en las conciencias de los fieles. La *devotio moderna* y las vertientes de la religiosidad interior que gozaban de buena salud incluso bien adentrado el siglo XVII, reflejado en la publicación en 1676 en Madrid de la *Guía* de Molinos y el llamado *quietismo*¹⁷⁰, no fueron más que un resultado frente a la poca validez espiritual que tenían los sacerdotes con “cura de almas”.

Las rigurosas investigaciones de Stephen Haliczer hechas en la sección Inquisición del Archivo Histórico Nacional de Madrid sobre el pecado de sollicitación *in confessione* en España durante el período moderno, en el que el autor revisó

¹⁶⁹ B.N.E.S.G., Jaime de Corella (1686), *Practica del Confessionario...op. cit.*, preámbulo s/p.

¹⁷⁰ José Ignacio Telechea (1979), “Molinos y el quietismo español”, en Ricardo García-Villoslada, Javier Fernández Conde e Isidro Bango Torviso (dirs.), *Historia de la Iglesia en España, op. cit.*, pp. 491-497.

cuantiosos informes y delaciones, nos muestra un aspecto importante sobre el sacramento de la confesión. Como lo hemos ido haciendo notar a lo largo de la investigación, la confesión sacramental auricular y obligatoria anual en tiempo de Pascua de Resurrección cambió por completo la vivencia religiosa de los fieles en el cristianismo occidental. Según el citado historiador, desde finales del Concilio de Trento hasta principios del siglo XVIII, la confesión sacramental como práctica religiosa había dejado de ser una obligación que los fieles cumplían –si es que lo hacían a fines del reinado de los Reyes Católicos- de mala manera, “para convertirse en una parte esencial de la nueva espiritualidad contrarreformista y en unas de las claves del resurgimiento católico”¹⁷¹.

Valgámonos del sacramento de la eucaristía para confirmar esta observación. El sacramento de la comunión, como símbolo del misterio de la encarnación de Cristo, era uno de los puntales de la estrategia pastoral de la Iglesia post-tridentina cuya legislación imponía que se comulgara al menos una vez al año -en Pascua de Resurrección- para lo cual se debía estar confeso. Desde inicios del siglo XVI personajes tan influyentes, como controvertidos, recomendaban la comunión frecuente dentro del clero hispano. Fr. Francisco de Osuna fue un temprano defensor de la eucaristía y de su valor pastoral. Con un estilo argumentativo caracterizado por las analogías evangélicas, en el capítulo XC de la quinta parte de su monumental obra titulada *Abecedario espiritual* (1525-27) muestra como el sacramento de la comunión es el camino para recibir la gracia o el castigo de Dios:

“No sólo en el estado de inocencia quiso nuestro Señor aparejar por figuras la Eucaristía, mas aun en la ley natural, donde el primer sacerdote Abel, ofreció un cordero primogenito tan agradable a nuestro Señor Dios que baxó del cielo fuego divino para inflamar (según nota sant Hieronymo) al sacrificio y al sacerdote. Despues del diluvio se figura el vino de la Eucaristía en el de Noé, que començó a exercitar la tierra, y plantó una viña y, beviendo de su vino, embriagose, y en su tienda estaba desnudo. [*Noe erat Christus*]. D’esta manera Christo, que, según, dize sant Ysidro, fue figurado por Noe, començó a exercitar su Yglesia y la tierra

¹⁷¹ Stephen Haliczer (1998), *Sexualidad en el confesionario*, op. cit., p. 51.

en su predicación, y despues plantó la viña, que es la Eucaristia, de cuyo vino consagrado bebió en la cena, donde por excessivo amor se embriagó, y despues de infflamado sermón que allí hizo se fue a la tienda de la cruz, donde apareció desnudo y escarnecido, hasta que su Padre celestial embió las tinieblas y rasgó el velo del templo para cubrir a su Hijo “¹⁷²

Y continúa diciendo:

“Si en la ley escripta queremos ver el aparejo que para esta cena hizo Dios nuestro Señor, hallaremos el manná, con el qual, según la Escriptura dize, baxaba rocío del cielo, porque con la Eucaristía nos da el Señor su gracia [Arca Dei est Eucharistia] ¿Qupe tra cosa figurava el arca de Dios tan estimada, por cuyo devoto recibimiento fue bendito Obededón Jepteo y toda su casa, sino la Hostia consagrada, la qual, siendo recibida devotamente, bendize al hombre? Aunque David temió, viendo que Dios nuestro Señor avía castigado a Oza porque tocó sin acatamiento y limpieza el arca de Dios, después que vio la bendición que el otro alcançó porque la recibió devotamente, con sancta embidia se movió a la rescibir él también en su casa por alcançar bendición. Y d’esta manera la Hostia sagrada, en que se contiene el cuerpo de Christo, al suzio castiga y al bueno bendize con solo ser con denación rescebida”¹⁷³

Ahora bien, este aumento de la sacramentalidad en la sociedad, reflejado en este caso en el interés por la comunión, es pesquisable ya que en los padrones o actas parroquiales quedan registrados todo tipo de “movimientos espirituales”. En Castilla la Nueva, según las investigaciones de Jean-Pierre Dedieu realizada con fuentes inquisitoriales, a partir de 1550 menos del 10% de los fieles no cumplía con el precepto de la comunión¹⁷⁴. Por otra parte, según Arturo Morgado en el

¹⁷² Francisco de Osuna (2002), *Abecedario espiritual*, V parte, Estudio y edición de Mariano Quirós García, Madrid: Fundación Universitaria Española, Universidad Pontificia de Salamanca, tomo II, p. 599.

¹⁷³ Ibid., p. 600.

¹⁷⁴ Jean-Pierre Dedieu (1979), “‘Christianitation’ en Nouvelle Castille. Cathécisme, communion, messe et confirmation dans l’archêveché de Tolède 1540-1650”, en *Melanges de la Casa de Velázquez*, n° 15, Madrid, pp. 261-294.

Arzobispado de Sevilla a fines del Antiguo Régimen el cumplimiento del precepto pascual era casi mayoritario fruto de la presión clerical¹⁷⁵.

La práctica de la confesión, dado su estrecho vínculo pastoral con la comunión, no presenta una praxis muy diferente. Arturo Morgado también observa que en Mediona, localidad de Cataluña, sólo el 15% de los fieles no acataba con el precepto de la confesión en 1551, aunque en 1580 ya se veía una respuesta casi total a la observancia. En la también localidad catalana de Vimbodí el cumplimiento era casi total en 1772¹⁷⁶. De igual manera, en la diócesis de Pamplona la observancia de la sacramentalidad en período de Pascua era casi completa a inicios del siglo XIX¹⁷⁷.

Lo que queremos mostrar con esto, es que estamos tocando un punto importante dentro de las ambiciones contrarreformista: introducirse y controlar, por medio de la sacramentalidad, la vida cotidiana de la sociedad. Ahora bien, es difícil pesquisar históricamente hasta qué punto el aumento de la sacramentalidad en la vida de los fieles era una respuesta dócil y espontánea. Por ejemplo, en el caso de no ser bautizados los niños se intimidaba a los padres con no dejarlos entrar a la Iglesia¹⁷⁸. Sin embargo, a pesar de este tipo de coacciones pastorales llevadas a cabo por la Iglesia, se observa una progresiva inclusión e importancia de los sacramentos dentro de la vida religiosa de los fieles. Hemos visto que éstos –los fieles- tenían una pobrísima instrucción de la doctrina cristiana, por lo que es dable pensar que, sumado a la pervivencia de lo maravilloso, esta entronización particularmente de la eucaristía en la vida religiosa fue algo también “sensacional”.

Consciente o no, la Iglesia canalizó esta situación como una posibilidad para la entronización del sacramento de la confesión en la sociedad siguiendo el estricto sistema sacramental reposicionado en Trento. Es decir, la participación de los fieles en la eucaristía hacía, si se nos permite la metáfora, casi por acto reflejo que la sociedad reflexionara sobre la importancia y la necesidad de la confesión

¹⁷⁵ Arturo Morgado García (2000), *Ser clérigo...op. cit.*, p. 157.

¹⁷⁶ *Ibidem*.

¹⁷⁷ José Goñi Gaztambide (1973), “El cumplimiento pascual en la diócesis de Pamplona en 1801”, en *Hispania Sacra*, vol. 26, n° 52, Madrid: CSIC, 1973, pp. 361-372.

¹⁷⁸ Jean Delumeau (1973), *El catolicismo...op. cit.*, p. 238.

sacramental. En la segunda mitad del siglo XVII Jean Delumeau ha comprobado el aumento de las eucaristías entre los fieles franceses. Jean Jollain un párroco francés de la localidad de Ivry entre 1669 y 1686, se quejaba desde el inicio de sus funciones que en esta localidad a pesar de la ayuda de sus dos vicarios no podía,

“(…) alcanzar a celebrar el oficio de los días solemnes y a confesar de 400 a 500 habitantes que tienen la costumbre de practicar sus devociones en las fiestas señaladas, tales como las anuales, las de la Virgen y el Patrón, estando formada dicha parroquia por casi 800 comulgantes y 400 que no comulgan (aún)”¹⁷⁹

Evidentemente esta situación tenía aristas más complejas, pues el debate sobre la comunión frecuente traía implícito el debate sobre la confesión frecuente y sus “usos”. A pesar de la extraordinaria oposición de los jesuitas sobre la práctica de la comunión diaria, oposición dirigida especialmente por Luis de la Puente, ya se aprecia que la idea de comunión frecuente estaba bastante aceptada en el siglo XVII¹⁸⁰. Pedro de Marcilla, profesor de la Universidad de Salamanca en el siglo XVII, defendía desde la academia la práctica de la comunión frecuente. Tan extendida se encontraba la idea en la segunda mitad del siglo XVII que Juan Daza y Berrio estaba asombrado con “la cantidad de tratados en favor de la comunión diaria que habian aparecido recientemente”¹⁸¹. Fr. Cristóbal Delgadillo en su obra *Question Moral* (1660) observa que la importancia de la comunión frecuente estaba en el carácter taumatúrgico del sacramento pudiendo incluso perdonar los pecados veniales y exonerarnos de la culpa:

“Noto, è infiero lo quaro, y ultimo, que según lo dicho, obran menos prudentes algunas personas, reprehendiendo injustamente con aspereza a las que ven comulgar cada dia, sin que preceda la quotidiana confession, pues carece de toda culpa, como hemos visto; y aun es error juzgar lo contrario, en sentencia de grandes Doctores (...) Y engaño es tambien, para que se quiten las

¹⁷⁹ Ibíd., p. 240.

¹⁸⁰ Stephen Haliczer (1998), *Sexualidad en el confesionario*, op. cit., p. 25.

¹⁸¹ B.N.E.S.G., Juan Daza y Berrio (1648), *Tesoro de confesores y perla de la conciencia para todos estados*. En Madrid: en la Imprenta Real, p. 2.

imperfecciones, ocasionen se dexé la comunión, pareciéndoles este mejor remedio para sanar de ellas; siendo al contrario; pues como dize el Concilio de Trento (...) Luego por el mismo caso, que tengan estas culpillas, y faltas leves, es gusto de Christo bien nuestro, que se reciba la comunión antídoto, para curarnos, y librarnos de ellas: y no es medio para sanarlas, quitarnos la medicina, pues esta quiere aplicación a la parte enferma, para aver de obrar; y assi es menester recibirle para sanar”¹⁸²

Ahora bien, lo importante en esta *sacramentalización* de la sociedad hispana es que provocará una entronización de la figura del confesor en la vida cotidiana de los fieles. Ya no será una figura que solamente se involucre en la dirección de la vida espiritual ya que progresivamente el confesor comenzará a ocuparse de evaluar conductas y relaciones sociales. Y esta situación no será menor para la reflexión teológica, pues sostenemos que en esta inclusión del “cura de almas” en la resolución de problemas cotidianos está uno de los elementos esenciales para explicar la identidad e importancia que adquiere la teología moral como disciplina independiente en el Antiguo Régimen.

En sociedades sacralizadas como las que componen a las monarquías católicas europeas en el período moderno, la moral además de ser objeto de reflexiones teológicas que discurren con demasiada sutileza en los espacios universitarios, también se convierte en un espacio vital que protege los acuerdos religiosos que la tradición ha legitimado. Y la actuación de los confesores, con mayor o menor respeto de los sistemas morales de moda, sintetizó las dos dimensiones que entrañan la conducta moral de una sociedad sacralizada. Es decir, los confesores no separaron los actos individuales de los sociales. Pensamos que la teología moral contrarreformista comprendió que no se podía establecer una diferencia entre los planos individual y colectivo -a pesar de no hacerlo con lo privado y con lo público-

¹⁸² B.N.E.S.G., Cristóbal Delgadillo (1660), *Question moral o resolucion de algunas dudas acercad de la frequente confession*. En Madrid: por Domingo García Morràs, nota IV, pp. 21-25.

para poder juzgar a los penitentes “dado que el individuo es social por naturaleza, por lo que para la rectitud de su conducta debe cubrir ambos campos”¹⁸³.

Con esto, la mayoría de los teólogos que apoyaron la comunión frecuente también lo hacían con la confesión frecuente. Para bien o para mal, la aceptación de la comunión frecuente entre los fieles provocará que se consulte cada vez más el confesionario. Siguiendo esa lógica pastoral, en el campo de lo social la figura del confesor estará por sobre los demás estatus eclesiásticos en las conciencias de los fieles. Ellos controlarán, por medio de sus “piadosos consejos”, la asistencia a la comunión y en consecuencia la vuelta al confesionario. Por ejemplo, entre 1670 y 1680 mientras el fraile agustino Pedro Benimelis era confesor en Mallorca cinco penitentes bajo su administración comulgaban diariamente¹⁸⁴. En una delación inquisitorial realizada en las Islas Canarias en 1731, Salvador del Castillo, cura de la villa de de Ariço, testificó que en los 34 años que llevó de confesor había actuado como guía espiritual de aproximadamente unas siete mil almas¹⁸⁵.

Por otra parte, las circunstancias personales de la vida cotidiana también provocaron que los fieles volviesen al confesionario. Tomado de una declaración inquisitorial de 1784, Isabel López Gascón, una viuda de la villa de Las Herencias cerca de Toledo, luego de la muerte de su esposo pagó a su confesor Antonio Ramón de Santa Olalla para que cantara misa diaria por su marido y se confesase con él dos veces por semana¹⁸⁶. Además, y sin adelantarnos, no podemos dejar de lado en el análisis de la aceptación de la confesión por parte de los fieles el rol que tenía el discurso persuasivo proveniente de la institucionalidad de la Iglesia. Por ejemplo, las terroríficas imágenes del purgatorio y del infierno continuaban siendo importantes en la cultura religiosa del siglo XVIII. Si bien no es el mismo infierno de los siglos precedentes, pues es un espacio espiritual que se aleja de la tierra y de la vivencia cotidiana donde el juicio ya no tiene secretos para el hombre, la

¹⁸³ Aurelio Fernández (2004), *Diccionario de Teología Moral*, Burgos: Editorial Monte Carmelo, p. 909.

¹⁸⁴ Stephen Haliczzer (1998), *Sexualidad en el confesionario*, op. cit., p. 28.

¹⁸⁵ *Ibíd.*, p. 31.

¹⁸⁶ *Ibíd.*, p. 33.

importancia quedaba reflejada en el espacio que ocupaba en los catecismos de doctrina cristiana.

Este nuevo estatus del infierno y de la pervivencia de imágenes terribles provocaba que el fiel, la mayoría de las veces ignorante, estuviese en un constante estado de tensión espiritual entre la vida y la muerte, entre el perdón y la condenación. El infierno durante los siglos XVII y XVIII, que seguía estando al servicio de las reformas religiosas, no sólo era una necesidad lógica, también era una necesidad práctica “indispensable a la moral, una preciosa arma de disuasión esgrimida a tiempo y a destiempo por los predicadores”¹⁸⁷. Este fue uno de los motivos por lo que la primera etapa de la confesión de la era tridentina provocó evidentemente una actitud más benévola hacia los fieles. No obstante, a partir de la segunda mitad del siglo XVII y el XVIII se produjo un cambio hacia una actitud completamente rigorista e inflexible con el penitente¹⁸⁸. A pesar de que la Iglesia buscara tranquilizar a los fieles, esta “pastoral del temor” y sus representaciones tenebristas también llevaron a la consolidación de la confesión como una salida para las almas pecadoras.

Vimos como en las misiones el discurso buscaba generar un ambiente terrorífico y perturbador para los espíritus. Los *Gritos del purgatorio y medios para acallarlos*, dedicado a María Santísima del Carmen, de José Boneta, “doctor en sagrada teología, y racionero de la iglesia metropolitana” en Zaragoza, es sumamente indicativo de esta situación. Sin entrar por ahora en los debates de la contrición y la atrición, la obra de Boneta fue sumamente novedosa por su “realismo sobrenatural”. Apareció a fines del XVII, pero lo que resalta es “que llegó a extremos insólitos de consumo en el siglo XVIII”¹⁸⁹. El éxito editorial de la obra de Boneta, con toda la “saturación del miedo” que se desprende de la lectura de sus páginas, reafirma la pervivencia de prácticas y representaciones barrocas en el *Siglo de las luces*. Basta para hacerse una idea del terror a la condenación y el

¹⁸⁷ George Minois (1994), *Historia de los infiernos*, Barcelona: Paidós, p. 298.

¹⁸⁸ Jean Delumeau (1992), *La confesión y el perdón*, op. cit., pp. 123-129.

¹⁸⁹ Teófanos Egido (1996), “Religión”, op. cit., p. 807.

purgatorio que debe haber engendrado en las conciencias de los fieles los tenebrosos gritos que “las almas” hacen a sus herederos:

“¡Jesus! ¡Ay Jesus! ¿Qué lugar es este en que me hallo? ¿Dónde me habeis traido, santo Dios? ¿Qué hondura, que caverna es esta? ¡Ay de mí! Donde no veo sino lobregeces, donde no oigo sino gemidos, donde no huelo sino ascos, donde no toco sino víboras, donde no siento sino golpes, donde no piso sierpes, y desde donde escucho maldiciones que contra mi amantísimo Dios están bramando los condenados y demonios, donde todo es un humo que no se deshace, un fuego que no luce, y en fin, donde todo es un suspirar siempre, y un respirar nunca ¿Quién, ay de mí, me puso en tan miserable estrecho? Pero ya lo sé: la justicia de Dios es la que en él me tiene, y la injusticia del heredero la que me detiene en él / ¡Ah si pudiese enmendar lo que en esa vida hice, qué de otro modo estaría ahora; pero tambien es pena de la culpa, no haber escarmentado en ajenas experiencias!”¹⁹⁰

Y continúan “las almas” pidiéndoles a sus herederos en tono apocalíptico:

“Haz pues qui punto, y pára, no prosigas en leer mas hasta ofrecer á Dios ahora mismo tratar desde hoy de cumplir los cargos que dexé en mi testamento, de hacer esas restituciones, de fundar esas obras pias, de satisfacer esas deudas, de que me celebren esas misas, y todo lo demas que sabes. Mira que el Dios que te amenaza es mas riguroso de lo que imaginas. Imagina que es un juicio muy de veras el que te aguarda, y teme que si despues de haber leído este consejo, que te lo envía Dios por auxilio, y que ha dispuesto que se escribiese aquí, y lo leyesees tú, para justificarte, y poderte reconvenir con él; si despues de esto no te mueves á la execucion, te llamará á su tribunal antes que lo hayas hecho, y una vengativa eternidad será tomando satisfacción de lo que no das ahora pudiendo, y debiendo darla. Y en fin, para que empieces, y concluyas una obra tan agradable á Dios, tan

¹⁹⁰ B.N.E.S.G., José Boneta (1783), *Gritos del Purgatorio y medios para acallarlos. Libro Primero y Segundo. Dedicados a María Santísima del Carmen*. En Madrid: Por Don Manuel Martin, calle de la Cruz, donde se hallará. *Con las licencias necesarias*, pp. 64-65.

importante á ti, y tan beneficiosa a mí, reza á nuestra Señora una *Salve* con un *Padre Nuestro*, y una *ave Maria*”¹⁹¹

Ahora bien, más allá de que se aprecie una evidente aceptación de la confesión en la sociedad, situación contrastada tanto por la importancia que teólogos le dan al debate publicando varias obras en su defensa¹⁹², lo llamativo es que los propios penitentes comenzarán a pedir consejos a sus confesores sobre situaciones que están fuera de lo estrictamente espiritual. Sin entrar en el debate de la objetividad y la valía de las fuentes inquisitoriales¹⁹³, nuevamente son éstas las que captan una realidad que está fuera de las obras literarias y sermones de teólogos y canonistas. En ocasiones se llamaba a los confesores para pedirles consejos sobre las dificultades económicas vividas al interior del hogar, como fue el caso de Antonia Grande y Mirona cuyo marido, Antelmo, era propietario de un pequeño barco de carga no pasaba por un buen momento, y fue a confesarse con el dominico Fr. Gerónimo Vicente Mayano porque creía que él podría ayudarle¹⁹⁴. En otros casos las mujeres en edad de contraer matrimonio pedían consejos a sus confesores sobre sus perspectivas matrimoniales. Juanita Pita pasaba largo tiempo en el confesionario comentándole y preguntándole a su “piadoso interlocutor” sobre el deseo de su pretendiente de casarse con ella. Su confesor, Fr. Miguel, se ofreció para reunirse con el joven en su celda del convento “y le aconsejó no aceptar anillos o regalos de él hasta que su padre diera su conformidad”¹⁹⁵.

¹⁹¹ *Ibíd.*, pp. 66-67.

¹⁹² Además de la obra de Delgadillo, durante el siglo XVII y XVIII se publicaron bastantes obras en defensa de la comunión frecuente. Entre ellas podemos encontrar: B.N.E.S.G. Juan de Vega (1659), *Respuesta apologética moral y escolástica del frecuente uso de la confesion sacramental*. En Madrid: Diego Díaz de la Carrera; Emmanuel Calascibetta (1663), *Enseñanzas espirituales por el mayor provecho de las almas de las doce doctrinas a favor de la comunión cotidiana*. En Madrid: Pablo de Val; Convento de San Antonio de Padua (1646), *Apología escolástica y moral de la frecuente y cotidiana comunión*. En Sevilla: lo imprimio Francisco de Lyra y, finalmente, la obra de Eusebio de Vargas (1738), *Tratado de comunión cotidiana y resolución moral sobre esta materia*. En Granada: Imprenta Real.

¹⁹³ Al respecto véase el artículo de Ricardo García Cárcel, “¿Son creíbles las fuentes inquisitoriales”, en Carlos Alberto González Sánchez y Enriqueta Vila Vilar (2003), *Grañas del imaginario*, *op. cit.*, pp. 96-110.

¹⁹⁴ Stephen Haliczer (1998), *Sexualidad en el confesionario*, *op. cit.*, p. 48.

¹⁹⁵ *Ibíd.*, p. 49.

En este sentido, era un proceso por el que la conciencia religiosa y moral de los fieles quedaba vinculada a los valores sociales preponderantes a través de la práctica de la confesión. Incluso, a tal llegaba la confianza sobre los confesores por parte de los fieles, que se les pedía consejo respecto de asuntos familiares. Por ejemplo, María Fernández se confesó con Andrés Coll, párroco de Menorca, para preguntar por el destino de su hermano que estaba acusado de asesinato y robo, y el impetuoso confesor le dijo que volviera después por más información. Horas más tarde, cuando María Fernández llegó junto a su madre, el “cercano” confesor les dejó ver al acusado que esperaba en una habitación trasera¹⁹⁶.

En esta línea, falta por estudiar en toda su complejidad a los confesores “en acción”, es decir, en los lugares por los que se movía e itineraba para llevar a cabo su tarea evangélica. Como veremos en el siguiente capítulo, no sólo dirigieron los destinos espirituales de los fieles en el Antiguo Régimen, en muchos casos, y no creemos sea una exageración, llegaron a dirigir los destinos de todo un imperio. Los confesores pasaban de ser vicarios de Cristo a agentes políticos ubicados en todos los enclaves del tejido social articulándolo, componiéndolo y deconstruyéndolo según las necesidades particulares de cada escenario. Así funcionó la moral en la época post-tridentina donde el confesionario, como espacio físico investido de sacralidad, en varias ocasiones pasó a ser un *espacio de sociabilidad* importante para la administración de la Monarquía. Los confesores, especialmente del siglo XVII en adelante, fueron personajes que bajo un halo de espiritualidad actuaron con una ductilidad y efectividad que sorprende al transitar por muchos momentos entre su verdadera vocación pastoral y las *vanitas* de una vida terrenal.

¹⁹⁶ *Ibidem*.

En este análisis que venimos realizando sobre alguno de los aspectos que explican la influencia que adquirió la confesión desde el siglo XVI, no representa un misterio que la acción espiritual y temporal de la Iglesia ha estado inevitablemente vinculada al poder secular desde tiempos en que los señores feudales le entregaban protección hasta el nacimiento del Estado moderno. Esta característica fue particularmente importante al interior de la Monarquía hispana fruto de la histórica intervención del poder regio en la jurisdicción y asuntos eclesiásticos. Desde las donaciones papales de Alejandro VI y el desarrollo de la doctrina de Real Patronato las relaciones de la Monarquía con el Pontificado estas relaciones nunca estuvieron exentas de roces durante el Antiguo Régimen¹⁹⁷. Por tanto, a la luz de lo que hemos visto anteriormente, especialmente sobre la progresiva importancia que adquiere el sacramento de la confesión dentro de la sociedad, parece muy legítimo pensar el sacramento desde su innegable vinculación con lo político.

En este sentido, el asesoramiento religioso en la actividad política fue muy importante en la España del Antiguo Régimen. En comparación con Francia, el clero español siempre tuvo un fuerte peso dentro del marco jurídico-institucional de la Monarquía. La característica de un buen clérigo en España no sólo correspondía al que lograba poner en práctica las virtudes cristianas, cosa que ya era bastante difícil si tenemos en consideración el vacío moral que existía al interior del clero como hemos visto anteriormente.

El buen clérigo también era el que ponía estas virtudes espirituales al servicio del Estado, las actividades burocráticas y de la Monarquía. En España se utilizaba con frecuencia a los clérigos para presidir audiencias y para actuar como presidentes o

¹⁹⁷ Sobre las relaciones Iglesia-Estado en la alta edad moderna existe una importante literatura. Por su actualidad, y especialmente porque entregan una apropiada visión panorámica y sintética de un tema tan extenso y complejo, puede verse el trabajo de Álvaro Fernández de Córdova Miralles (2005), *Alejandro VI y los Reyes Católicos: relaciones político eclesiásticas (1492-1503)*, Roma: Edizioni Università della Sancta Croce. También el trabajo de José Ignacio Telechea Idígoras (1999-2002), *El Papado y Felipe II: colección de breves pontificios (1550-1598)*, Madrid: Fundación Universitaria Española, tomo III.

miembros de los consejos reales¹⁹⁸. Un clérigo que poseía buenas virtudes espirituales y morales estaba capacitado para ser un buen burócrata. Esta particular simbiosis socio-profesional presente en la burocracia española tenía su origen en una praxis filosófica en la que se establecía una directa relación entre el saber teológico y la actividad jurídica, pues los “(...) principios de la ética se identificaban con las leyes y éstas eran conocidas e indiscutibles”¹⁹⁹. Desde la perspectiva del pensamiento jurídico-teológico que se desarrolló a partir de inicios del siglo XVI, consolidado en España particularmente por la escuela de Salamanca, la moral del período tridentino consistió en saber aplicar la ley a las situaciones concretas²⁰⁰.

En esta aplicación de la ley a situaciones objetivas y asibles, de intentar resolver siempre los conflictos de intereses que se daban en la vida cotidiana marcada por la moral contrarreformista, es el escenario donde la confesión encuentra sus mayores asimetrías tanto al interior de la vida espiritual como en las distintas manifestaciones de lo social. Si bien entre los penitentes no “debía” existir ningún estatus distinto y todos eran iguales cuando se pedía el perdón de Dios, situación que en la práctica no se cumplió, en el caso de los confesores los hechos muestran que la práctica fue abiertamente distinta. La “dignidad” que daba ser confesor de Corte o en la familia real evidentemente no era la misma que daba desempeñarse en una parroquia rural o en espacios de marginalidad social.

En este sentido, el personaje del confesor no sólo fue clave para la vida espiritual y social de los fieles. Los confesores fueron agentes para solventar el poder regio y la vida cortesana en la administración imperial. Situación que no parece, a nuestro modo de ver, muy bien precisada por la historiografía especialmente en el caso del confesor real. Éste fue un personaje clave en el aparato de gobierno al

¹⁹⁸ Bartolomé Bennassar (1976), *Los españoles: actitud y mentalidad*, Barcelona: Argos, p. 66.

¹⁹⁹ Francisco Sánchez-Blanco (1996), “Filosofía”, en Francisco Aguilar Piñal (ed.), *Historia Literaria de España en el siglo XVIII*, op. cit., p. 674.

²⁰⁰ *Ibidem*.

desenvolverse en el entorno más íntimo del monarca²⁰¹. El confesor real no sólo aconsejaba espiritualmente al monarca, también pasaron por el los asuntos eclesiásticos que dependían de la Secretario del Despacho de Gracia y Justicia. Por ejemplo, el nombramiento de los obispados y todas las plazas más importantes del patronato regio quedaban a su consideración²⁰². En su condición de vicario general del ejército también lo llevaban a intervenir en los asuntos militares y como consejero del Consejo del Santo Oficio tenía voz y el derecho de votar en sus asuntos²⁰³. Por tanto, vemos como a pesar del regalismo imperante en la actividad institucional y de las presiones que la Monarquía realizó sobre la Iglesia durante el siglo XVIII²⁰⁴, la confesión era un tipo de poder político que logra imponerse en un plano menos explícito sobre las resoluciones del Rey y la Corte, pero mucho más determinante como era el de la *conciencia*²⁰⁵.

Era este campo –el de la conciencia– el más vulnerable y sensible de todos los elementos que componía la experiencia religiosa de los fieles en el Antiguo Régimen. En este espacio íntimo el confesor podía sembrar, incluso de manera voluntaria, confusiones, convicciones o dudas en las almas de los fieles. Así, en muchos momentos, la injerencia y el rol jugado por los “buenos consejos” del confesor, particularmente el del rey, fueron determinantes en la política imperial. En este aspecto, nos parece pertinente la observación realizada en la obra dirigida por Enrique Martínez Ruiz (2004) sobre las órdenes religiosas y su implicancia en

²⁰¹ La figura del confesor real ha sido a la que más se le ha prestado atención de parte de la historiografía. Los últimos estudios logran ilustrar con bastante claridad la importancia de esta figura para la vida política del período moderno. Véase Leandro Martínez Peñas (2007), *El confesor del rey en el Antiguo Régimen*, Madrid: Editorial Complutense y Pedro Miguel Lamet (2004), *Yo te absuelvo, majestad: confesores de reyes y reinas en España*, Madrid: Temas de Hoy. También puede verse para el caso francés el trabajo de George Minois (1988), *Le confesseur du roi: les directeurs de conscience sous la monarchie française*, Paris: Fayard.

²⁰² Según lo ha hecho notar Jean Pierre Dedieu, el confesor real actuaba como un secretario del despacho, pero sin título, y su opinión pesaba mucho hasta, al menos, el último tercio del siglo XVIII, Jean Pierre Dedieu (2011), “El aparato de gobierno de la Monarquía española en el siglo XVIII”, en Guillermo Pérez Sarrión (ed.), *Más Estado y más mercado. Absolutismo y economía en el siglo XVIII*, Madrid: Sílex Ediciones, p. 59.

²⁰³ *Ibíd.*, p. 60.

²⁰⁴ Los Borbones intentaron reducir la actuación de la Iglesia en el campo político cuyos esfuerzos se verán recompensados, como se verá más adelante, con el Concordato de 1753 que ampliará ostensiblemente el patronato real al convertirse el monarca en el único patrono de la Iglesia en España.

²⁰⁵ Bernardo García García (1998), “El confesor Fr. Luis de Aliaga y la conciencia del rey”, en Flavio Rurale (ed.), *I religiosi a corte. Teologia, politica e diplomazia in Antico Regime*, Roma: Bulzoni, pp.159-194.

la vida política con la labor denominada *consilium*: “Lo peculiar de la Monarquías Hispánica es que su presencia fue tal que podríamos hablar de una teologización de la política en ciertos momentos, tanto por ello como por las premisas que guiaban a la praxis del gobierno”²⁰⁶.

No nos detendremos en analizar minuciosamente el papel de los confesores reales que, desde el período de gobierno de los Reyes Católicos, adquirieron una notoriedad importante en la vida política de la Monarquía. La historia política de la alta edad moderna española está marcada por la actuación de los confesores reales. En este sentido, destacadas fueron las actuaciones del franciscano Francisco Ximénez de Cisneros y del jerónimo Hernando de Talavarea en el caso de los Reyes Católicos. La actuación del dominico García de Loayza fue esencial en la administración imperial de Carlos V. Como también fue la actuación de los dominicos Bartolomé de Carranza, Melchor Cano y el franciscano Fr. Bernardo de Fresneda en el caso de Felipe II.

Nos interesa centrarnos más en algunos casos del siglo XVII y XVIII, pues muestran no solamente la influencia del confesor en asuntos temporales, también ilustran la lucha de poder que se dio entre ellos al no estar la vacante de confesor real solamente reservada a dos o tres postulantes como sucedía en el período anterior. No obstante, tal fue la influencia política de los confesores reales durante el siglo XVI, quedando esta situación reflejada en sus carreras eclesiásticas, que de los veintinueve confesores ocuparon la vacante real entre el período comprendido de los Reyes Católicos hasta el final del gobierno de Carlos V, cinco fueron

²⁰⁶ Enrique Martínez Ruiz (dir.) (2004), *El peso de la Iglesia, op. cit.*, p. 381. También sobre esta perspectiva puede consultarse el excelente artículo de Fernando Negredo del Cerro (2001), “La teologización de la política. Confesores, valido y gobierno de la Monarquía en tiempos de Calderón”, en José Alcalá-Zamora y Ernest Belenguer (coords.), *Calderón de la Barca y la España del Barroco*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Sociedad Estatal España Nuevo Milenio, vol. I, pp. 707-724; Roland Cueto (1995), “Crisis, conciencia y confesores en la Guerra de Treinta Años”, en *Cuadernos de Investigación Histórica*, n° 16, Madrid: Fundación Universitaria Española, pp. 249-266; María Amparo López Arandia (2010), “Dominicos en la corte de los Austrias: el confesor del rey”, en *Tiempos Modernos. Revista electrónica de Historia Moderna*, vol. 7, n° 20. Este corresponde a un recurso electrónico consultado el 19/11/2013 y puede verse en: <http://www.tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm/article/viewFile/218/273>

posteriormente inquisidores generales. Los restantes todos trabajaron en los Consejos de Estado o como Comisarios de las Cruzadas.

La determinación de Felipe V en diciembre de 1719 de prescindir de su ministro italiano Alberoni fue debida, en gran medida, a la influencia de su confesor d'Aubenton. En un documento de 1700 escrito por un caballero de la Corte a un religioso dominico muestra con claridad, dada la histórica cercanía que tenían los dominicos con el confesionario real y su estrecha colaboración con la Monarquía²⁰⁷, los celos y las consecuentes disputas, campañas de desprestigio y manipulaciones de argumentos que se producían entre las distintas *religiones* el hacerse con el confesionario real. Incluso se aprecia como los estados de ánimo en la política internacional también giran en torno a la maquinaria político-eclesiástica que mueve la “piadosa decisión” de la elección del confesor real:

“Reverendissimo Padre: No ignora V. R.ma no los demàs Religiosos de su Santa Religion, la gran devocion, que la professa mi Casa, por los beneficios que debemos al Glorioso Santo Domingo, y à San Vicente Ferrer, nuestros particulares Abogados. Por esta razon, siento mucho oir algunas voces, que corren en esta Corte, y me las escriben tambien de otras partes, sobre que la Religion perderà el Real Confessionario; y esto tan cierto, que suponen trae el Rey nuestro Señor Confessor de otra Religion; en virtud de que ninguna ley, Fuero, ni costumbre de los Reynos de Castilla, ni de Aragon, adjudica dicho Confessionario à los Padres Dominicos; como se prueba por un discurso, que imprimió el Doctor Dormer, Coronista del Reyno de Aragon, y lo escribió por orden del Padre Alvarez, Confessor que era del Rey nuestro Señor Carlos Segundo. Porque no trae tal fuero, y dize: Que casi siempre han sido Dominicos los Confessores de nuestros Señores Reyes, por tenerles particular devoción, &c (...) Dizen tambien, que la Religion quedará mejor, porque no la perturbaràn los Confessores, como ha sucedido en estos años: y que por esto pretendieron los mismos Religiosos, que el Rey les hiziera favor de nombrar Confessores de otras Religiones, ù Clerigos. Y que assi se librarian los Confessores de verse en las Inquisicones acusados de sus mismos

²⁰⁷ B.N.E.S.C., Tomas Madalena (1746), *Manual de los Dominicos. Informe de los blasones mas gloriosos de la Religion de Predicadores*. En Zaragoza: Francisco Moreno.

Religiosos, por vengarse; como sucede ahora al Padre Froylan, y antes al Padre Carrança, Confessor de Phelipe Segundo, escandalizando à todos esta falta de política (...) Finalmente dizen las demàs Religiones, que si es honra, ò trabajo, es razón, que se les reparta, y que no sea sola la Religion de Santo Domingo, y de toda ella la Provincia de Castillam quien quiera llevárselo todo. Esto es en substancia lo que se dize, esperando se logre por los motivos referidos, y porque los Reyes de Francia no miran bien à los Dominicos”²⁰⁸

El padre Eleta, confesor de Carlos III, provocó la dimisión del ministro Ward al persuadir a su “real penitente” que debía suspender el *Regio exequátur*. Nuevamente el padre Eleta intervino en la política de Carlos III cuando consiguió que el rey suspendiera la publicación de un memorial que se había encargado para su redacción a dos fiscales suyos, titulado *Juicio Imparcial sobre el monitorio de Parma*, texto que según la Iglesia ponía en peligro los intereses del clero²⁰⁹. También existe la sospecha que Joaquín de Eleta indujo a Carlos III para que diera orden de examinar el *Catecismo de Madrid* escrito por José Yeregui de línea espiritual cercana al movimiento jansenista. En una carta enviada por el confesor real al Inquisidor general Manuel Quintano Bonifaz se extrae lo siguiente:

“(...) Quiere el rey, que tanto el Catecismo, como las correcciones se vean, y se examinen en ese Supremo Consejo de Inquisición, consultando sobre ello sus calificadores más doctos, y de muy distinguida doctrina (...) quiere su Majestad que se imprima en solos los términos, y disposición, que venga aprobado por el Supremo Consejo de la Inquisición...y reconocerá que el referido Catecismo al parecer conspira, o a lo menos se puede recelar que si se permite su impresión, con el tiempo insensiblemente se vaya introduciendo en los párvulos (...) un espíritu, o idea ajena de la sincera creencia, con que se han criado hasta aquí (...) Es de parecer, que su Maj.d se sirva no dar su real permiso para que se imprima

²⁰⁸ B.N.M.S.C., *Un cavallero de la corte de Madrid escribe à un religioso Dominico sobre la novedad que se rezela, de que el Rrey nuestro señor Don Phelipe V no confiesse con dicha Religion*, fechado en Madrid a 10 de diciembre de 1700, ff. 243r-243v.

²⁰⁹ Gérard Dufour (1996), *Clero y sexto mandamiento*, op. cit., p. 31.

este Catecismo, aun con las notas y correcciones puestas por el Teólogo (....) pues no son suficientes para remedio de los males, que puede ocasionar su uso”²¹⁰

Aunque pudiese parecer algo poco común, la influencia de los confesores reales también fue evidente en el plano económico particularmente en el período de los Habsburgos. Es un campo difícil de investigar por la falta de material documental, pero en un buen estudio realizado por Fernando Negredo del Cerro, basado en un documento hallado en la Biblioteca Nacional de Madrid, nos aporta interesantes aspectos de la influencia religiosa en campos que, al menos en apariencia, fueran tan disímiles como la confesión y la economía²¹¹. Ya vimos que en el siglo XVI los teólogos de la escuela de Salamanca mostraron la preocupación por los problemas que generaba para la conciencia el naciente capitalismo en relación con las cuestiones morales. Figuras como el Martín de Azpilcueta, Francisco de Vitoria, Domingo Soto, Covarrubias y Tomás de Mercado comprendieron que las antiguas leyes sobre la usura había que interpretarlas y comprenderlas bajo el prisma de las nuevas circunstancias.

En este aspecto, como muestra el estudio de Negredo del Cerro, son notables las sugerencias que el jesuita Hernando de Salazar (1577-1646), confesor de Gaspar de Guzmán y Pimentel, le hace para sanear las finanzas reales. Es bien sabido que el período en el que gobernó el Conde Duque de Olivares estuvo marcado por la crisis administrativa, pero especialmente por la económica²¹². No obstante, lo más importante según Negredo del Cerro, es que no sólo se ve la influencia del confesor en aspectos económicos, también se aprecia que dicha situación tiende a mostrar nuevas prácticas de gobierno en la que se atacan el sistema de consejos²¹³. Como

²¹⁰ María Giovanna Tomisch (1972), *El jansenismo en España*, op. cit., p. 60.

²¹¹ Fernando Negredo del Cerro (2002), “La hacienda y la conciencia. Las propuestas del confesor del Conde Duque para el saneamiento de las finanzas reales (1625)”, en *Cuaderno de Historia Moderna*, vol. 27, Madrid: Servicio de Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, pp. 171-196.

²¹² Jonh H. Elliot (2004), *El conde-duque de Olivares. El político en una época de decadencia*, Barcelona: Editorial Crítica. Especialmente véase la segunda parte que trata sobre los planes de reforma, pp. 163-358.

²¹³ Fernando Negredo del Cerro (2002), “La hacienda y la conciencia”, op. cit., p. 171. La injerencia de la autoridad espiritual era tan fuerte en temas económicos que la publicación en España de la obra de Adan

dijimos más atrás, el clero español participaba activamente en consejos y juntas administrativas, y el padre Salazar había participado en muchas juntas referentes a los temas financieros hasta bien adentrada la década de 1630. Esta experiencia lo legitimaba como autoridad dentro de su intervención financiera cuando criticaba a los que podían achacarle una posible ignorancia respecto del tema:

“(…) he visto y leído todo lo que otros han considerado y escrito, he oído las personas de más práctica y experiencia en las materias, hasta los mismos artistas y mecánicos de ellas, y he apurado las noticias tanto cuanto bastase para poder asegurarme a mí y representar a V.E. cosas que con toda seguridad pueda abrazar y seguir (...)”²¹⁴

Con todo, sin profundizar mucho más, para el “confesor” Salazar las dificultades por las que pasa la Hacienda pública se explican por ocho elementos: a.) el exceso de mercedes, b.) los gastos de la casa real, c.) los asentistas, d.) las guerras excusables, e.) los gastos en armadas, f.) el excesivo número de ministros, g.) la mala administración y, h.) el crecimiento del vellón entregando para todos los casos soluciones muy diferentes en calidad y capacidad de aplicación²¹⁵. Las explicaciones son tan matizadas como abundantes. Por ejemplo, cuando trata sobre el origen del problema en la política de asientos, se observa una perspectiva pseudo-proteccionista de parte del confesor cuando achaca a los extranjeros, especialmente genoveses, los problemas de la hacienda pública:

“Nos daños que causan en la hacienda los asientos que se han hecho los años pasados con los hombres de negocios para las provisiones de Flandes y armadas etc., con tantos intereses son tan crecidos que si no se pone remedio eficaz en esto, todos los demás medios que se dispusieren para el repaso de su hacienda no se podrán lograr ni atajarse”²¹⁶

Smith, *La riqueza de las Naciones*, sólo fue aprobada después de ser expurgada por la Inquisición. En esta misma línea de reflexión también se entiende la prohibición del *Informe sobre la ley Agraria* de Jovellanos.

²¹⁴ *Ibíd.*, p. 176.

²¹⁵ *Ibíd.*, p. 178.

²¹⁶ *Ibíd.*, p. 181.

Cosa importante, que no aclara ni trata citado artículo, es si el Padre Salazar actuaba como confesor o como un clérigo que poseía una extraordinaria experiencia financiera. También podía darse el caso que Salazar contara con ambas cualidades que se yuxtaponían entre sí, retroalimentándose y legitimándose ambas desde su propia trinchera. Podemos decir entonces, que la influencia del confesor era determinante en el funcionamiento de las decisiones del aparato burocrático de la Monarquía, pues ponía en actividad toda una red informal e invisible de presiones. Una maquinaria que se ponía en marcha dentro del claro-oscuro del confesionario, que por sus características físicas –hablar muy despacio, la poca iluminación, cercanía con el sacerdote- se convertía en un lugar apropiado para generar confianzas y crear lazos informales de fidelidad. Con esto se puede afirmar que la confesión, como práctica religiosa y particularmente en el plano de la actuación de los confesores, representa una ficción política y espiritual. Bajo el fuero simbólico que entrega al sacerdote tener la dignidad espiritual y jurídica de la “cura de almas”, su actuación hacía pasar a un segundo plano tanto el desempeño de los agentes políticos como su propia actividad de médico espiritual.

Lo anterior no ha sido estudiado en toda su complejidad por la historiografía, pero la confesión sacramental, en el sentido que la planteamos, era evidentemente vinculante y necesaria para la práctica del poder. Por medio de consejos velados, rumores y gestos, podía el confesor llegar a influir de manera certera y silenciosa, incluso en temas tan bastos y complejos llegando a caer en la impopularidad, como los juicios a personas cercanas a la propia administración monárquica. Así lo demuestra la persecución y condena hecha por la Inquisición a Pablo de Olavide uno de los máximos exponentes de la ilustración española. La compleja red informal en el ejercicio del poder que ponía en marcha el confesionario se ilustra con este caso, pues el principal adversario de Olavide era el capuchino Romualdo

de Friburgo quien había entablado una estrecha relación con el confesor real ganándose su confianza y apoyo²¹⁷.

De la misma manera en el siglo XVIII, el confesor de Felipe VI, el padre Rávago, tuvo una de las actuaciones más prolíficas dentro de los asuntos administrativos de la Corona. Esta red informal de información era una maquinaria que no se detenía en ningún momento porque la actuación del confesor era uno de los topes principales. Sin duda, la elección y ascenso al confesionario real del padre Rávago mostró todos los matices de, quizás, una de las decisiones más delicadas dentro de cualquier designación en la compleja estructura político-administrativa de la Monarquía hispana. Además del padre Rávago, se encontraba como postulante al confesionario real el afamado predicador Nicolás Gallo a quien Mayans detestaba. Gallo desestimó el ofrecimiento de Fernando VI “por sus achaques y pobreza de talentos”, pero particularmente porque el confesionario real estaba muy cerca de ministros y asuntos seculares en desmedro de su única función que era la espiritual. En el memorial que escribió para explicar su negativa exponía que un confesor real debía tener una serie de atributos de las que el carecía para ejercer el complicado y escrupuloso ministerio:

“(…) porque una buena parte, y quizá la más difícil del peso de una Monarquía Cathólica, son las materias Eclesiásticas, y la justa defensa de las Regalías y Privilegios, que por este lado miran a la Corona, y gravan los hombros de V.M., en cuya expedición es preciso rozarse muchas veces con la suprema Cabeza de la Iglesia, y con la Corte Romana (...) Añada V.M. a todo lo referido, el cuidado de la elección de Pastores y Prelados de sus Reynos, que sean igualmente celosos de la Gloria de Dios, del desempeño de la confianza que V.M. hace de ellos, y del bien espiritual de los Pueblos a quien gobiernan y presiden. Añada también la provisión de Prebendas y Piezas Eclesiásticas del Real Patronato, que están al cargo de V.M. y se han de emplear legítimamente como caudal y patrimonio de pobres; de cuyas rentas los provistos apenas tienen más que la administración y distribución arreglada a los Cátámenes de Ministros, es preciso que V.M. por

²¹⁷ Marcelin Defourneaux (1965), *Pablo de Olavide, el Afrancesado*, México: Editorial Renacimiento, 1965, p. 326 y ss; Gerard Dufour (1996), *Clero y sexto...op. cit.*, p. 32

último venga a descansar sobre los hombros, y el parecer de un Confesor instruido de todo, y que tenga el cabal discernimiento que cada cosa de éstas necesita, junto con una resolución, y una magnanimidad que se parezca e imite la que V.M. y sus Ministros han de tener en los negocios puramente políticos y temporales”²¹⁸

El texto citado no sólo muestra las vinculaciones con el poder temporal de parte del confesor real, también pone en evidencia una praxis política bastante específica. En el caso de las Monarquías católicas en el Antiguo Régimen, y especialmente la hispana, muchas de las decisiones más importantes que debía tomar la administración recaían, de manera implícita, en el criterio del confesor. Su papel espiritual y elevado sentido de la moral es, finalmente, lo que podía llevar a puertos más “seguros” los destinos de la Monarquía. Es decir, podemos afirmar que el confesor real tenía, desde su vinculación con lo político y el ejercicio del poder, un carácter escatológico dentro de la red administrativa y burocrática de la Corona.

El caso del padre Rávago es sumamente sugerente, pues en su condición de jesuita, y sabiendo de la predilección que tenía Fernando VI por los dominicos, tuvo una importante actuación en las decisiones políticas. Uno de sus primeros “consejos”, si se nos permite la metáfora, fue resolver el destierro de Isabel de Farnesio a San Ildefonso en 1747. La reina que había enviudado era de carácter fuerte, acostumbrada a mandar, y se negaba a ocupar un papel secundario en el nuevo reinado. Fernando VI aconsejado por Carvajal, quien fuera ayudado por Rávago, decidió terminar con las intrigas de su madrastra. El rey resolvió una salida de Madrid entregándole al padre Rávago la piadosa y delicada misión de llevar personalmente la carta que notificaba su decisión a Isabel de Farnesio²¹⁹.

Otra actuación veladamente explícita de Rávago fue dentro del caso que incluyó la obra del cardenal Enrico Noris, agustino, en el *Índice* inquisitorial de 1747. Pese a la declaración favorable por parte de Roma sobre la ortodoxia de la obra de Noris

²¹⁸ José F. Alcaraz Gómez (1995), *Jesuitas y reformismo. El Padre Francisco de Rávago (1747-1755)*, Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Series Valentina, XXXV, p. 156.

²¹⁹ *Ibíd.*, p. 158.

titulada *Vindiciae augustinianae* (1673), en la que se clarificaron las diferencias entre el agustinismo católico y los jansenistas, la Inquisición española condenó la obra de Manso (1723) que coincidía con el pensamiento de Noris²²⁰. El Inquisidor general Diego de Valladares encargó a los jesuitas José Carrasco y José Casani la tarea de preparar un nuevo *Índice*. Casani tomó la iniciativa de integrar al *Índice* un catálogo con títulos jansenistas entre las que estaba la obra de Noris. Evidentemente, y teniendo en consideración las diferencias que existían entre jesuitas y jansenistas, Rávago apoyó la iniciativa de sus compañeros de orden por medio del Inquisidor general Pérez Prado. No con mucha delicadeza, Rávago escribía en 1749 al cardenal Portocarrero lo siguiente:

“Es cierto que no es este negocio empeño de Escuelas, artificio y embuste con que los parciales de Jansenio detuvieron algunos años su condenación: conténgase Noris y sus secuaces en los términos ya recibidos en las escuelas, y yo les defenderé: pero el pasa muy adelante, y es o imposible o muy arduo separarlos; y no es tolerable, a mi entender que la pureza de la fe católica se ponga a tanto riesgo, por complacer a un Papa, santo y docto, pero notoriamente apasionado favorecedor de los Jansenistas”²²¹

Sin embargo, el padre Rávago era bastante cauto y quiere dejar fuera de toda responsabilidad a la Compañía de Jesús cuando al final de la comunicación observa lo siguiente:

“Por lo que toca a la Comp[añía], yo aseguro a V.E. que ninguno della me a hablado deste punto, sino dos veces el Pe. Pastor, y ni este ni otro Jesuita sabe de rayz y a fondo lo q[ue] se trata. Conq. Si la comp[añía] padeciese por esto, será con la justicia y razon q[ue] en otras muchas cosas. Yo quedo de V.E. como s[iempre], y rog[ando] a D[ios] nos le conserve y g[uarde] los ms.as. deseo”²²²

²²⁰ Antonio Mestre Sanchís (1979), “Religión y cultura...*op. cit.*”, p. 652.

²²¹ “Carta de Francisco de Rávago al Cardenal Portocarrero”, fechada en Madrid a 30 de septiembre de 1749, en *Correspondencia reservada e inédita del P. Francisco de Rávago, confesor de Fernando VI*, Introducción de Ciriaco Pérez Bustamante, Estudio preliminar de Carlos Pereyra, Madrid, Aguilar, 194?, p. 227.

²²² *Ibíd.*, p. 228.

Podríamos referirnos a bastantes casos que evidencian la participación del padre Rávago, como confesor, en asuntos extra-espirituales. Sin embargo, lo importante aquí es subrayar que el confesor y el poder estaban íntimamente relacionados. El confesor asesoraba al rey incluso en su propio despacho evaluando particularmente las materias correspondientes a asuntos eclesiásticos. Por ejemplo, la influencia que el confesor real tenía en tareas administrativas fue sumamente importante en el proceso de designaciones eclesiásticas. Dicha situación es bastante palpable en las designaciones realizadas para los territorios americanos.

El confesor, por medio del estudio de los informes que llegaban al despacho, analizaba la consulta de una vacancia eclesiástica y seleccionaba a algún candidato proponiéndoselo personalmente al rey. Obviamente el confesor se daba espacio para potenciar ciertas cualidades del postulante dentro de su exposición, con lo cual, manipulaba todo el circuito de información que comenzaba en América y terminaba en el despacho de Cámara. El confesor también proponía a los suplentes, e incluso, además se reservaban el derecho de solicitar a los obispos que le enviaran informes de los beneméritos para cubrir las vacancias. Volvamos al padre Rávago que nuevamente nos ofrece un relato que servirá para ilustrar esta situación. En estos términos respondía en 1748 al padre Rávago el obispo de Santiago de Chile Juan González de Melgarejo luego de su consulta:

“Reverendo Padre Confesor. Con el Reverendo Padre José de Alzugaray escribí a VS. Ilustrísima significándole mi innata inclinación a la Sagrada Compañía de Jesus, mi venerada madre, y que vivía ansioso de manifestar a VSI mi verdadera voluntad; y hoy con la ocasión de haber recibido la muy apreciable de VSI repito estar ejecutando lo que me ordena, sobre el informe para las prelacías y prebendas, teniendo presente a Dios Nuestro Señor, su santo servicio, y bien de las almas, asegurando a VSI que después de muchos días de haberlo encomendado a Nuestro Señor me determine a la insinuación siguiente”²²³

²²³ Extraído de Lucrecia Enríquez (2006), *De colonial a nacional: la carrera eclesiástica del clero secular chileno entre 1650 y 1810*, México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, p. 64.

Sobre la recomendación de suplentes, en 1705 quedó vacante el arcedianato de la ciudad de Concepción en el Reino de Chile, y así escribía el confesor jesuita Guillermo Daubenton al Rey:

“Soy del parecer que Vuesa Majestad se puede servir de nombrar en el primer lugar al doctor Don Alonso del Pozo, canónigo magistral de la misma Iglesia, el más digno entre ls propuestos por sus relevados estudios, prendas de púlpito, ejemplar vida y calidad, y con muchos méritos aprobados por el obispo, cabildo eclesiástico y secular y preladados de las religiones...y atendiendo a la gran distancia que hay de estos reinos a los de Chile por la cual Vuesa Majestad estila nombrar a tres personas en semejantes provisiones. Soy también de sentir que Vuesa Majestad se puede dignar de nombrar para la misma prebenda al doctor Don Domingo Sarmiento, canónigo de la misma Iglesia, y en tercero al Maestro Don Andrés de Riberos y Figueroa, cura, porque en ellos a más de venir propuestos por el Consejo, concurren todas aquellas calidades y buenas prendas que pide esta dignidad...para que en el caso de haber fallecido o de no aceptar el primer nombrado, entren en esta prebenda los otros dos por su grado y orden”²²⁴

En suma, vemos que el confesor, especialmente durante los siglos XVII y XVIII adquiere un rol importante, aunque fuera de manera informal, en la organización burocrática de la Monarquía hispana. Sin embargo, para entender bien esta praxis política debemos decir que su gran injerencia en asuntos administrativos y seculares, sin duda, fue fruto de su autoridad espiritual. La conciencia condicionaba todo tipo de acciones transformando de esta manera cualquier decisión en un acto moral y espiritualmente juzgable. En este sentido, gracias a la autoridad religiosa que investía al confesor, sus opiniones pasaban a ser más importantes que la de cualquier ministro o consejero. Como observa Lucrecia Enríquez para el caso del nombramiento de clérigos en las vacancias eclesiásticas en Chile durante el siglo XVII y XVIII: “(...) en realidad, era el confesor el que

²²⁴ Ibíd., p. 66.

aceptaba o no la consulta de la Cámara de Indias, y a veces iba más allá de lo consultado. Al proponer un sujeto, proponía otros para la provisión de las results del ascenso, estuvieran o no incluidos en la consulta elevada por la Cámara”²²⁵.

²²⁵ *Ibíd.*, p. 64.

2

“Más allá de las oraciones”: el clero y su relación con el mundo de *lo escrito*

LIBROS, VIDA ESPIRITUAL Y REFORMA RELIGIOSA

No representa misterio la importancia y el poderío que tenía el clero dentro del entramado social en la España del Antiguo Régimen. En este aspecto, el progresivo crecimiento de este sector es uno de los elementos más importantes y característicos del clero en el período moderno²²⁶. La vida de cualquier persona estaba tutelada desde el nacimiento hasta la muerte por la actividad de la Iglesia. Luego del impulso renovador y del rearme doctrinal provocado por Trento, las vocaciones dentro de la espiritualidad hispana crecieron exponencialmente. De este modo, desde la segunda mitad del siglo XVI asistimos especialmente a una multiplicación de fundaciones conventuales de órdenes religiosas, especialmente de mendicantes, alentadas tanto por motivos espirituales como temporales²²⁷.

A pesar que el clero regular siempre fue mayoritario respecto al secular, durante el siglo XVIII según los datos demográficos entregados por las autoridades ilustradas, se asistió a una recuperación de este último segmento en desmedro de los regulares. Tras experimentar una fuerte alza en el siglo XVII, durante el siglo XVIII

²²⁶ Sobre el crecimiento demográfico del clero puede consultarse el artículo de Felipe Ruiz Martín (1972-1987), “Demografía eclesiástica hasta el siglo XIX”, en Quintín Aldea Vaquero, *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid: Instituto Enrique Pérez Flores, tomo II, pp. 682-733. En opinión de Antonio Domínguez Ortiz este extenso artículo se trabaja sobre el documento original del censo de 1591 ubicado en el Archivo General de Simancas que es mucho más completo y, en consecuencia, evita los errores de la mayoría de los estudios que trabajaron sobre la base del mismo censo, pero publicado en 1829 por Tomás González. Antonio Domínguez Ortiz (1979), “Aspectos sociales de la vida eclesiástica en los siglos XVII y XVIII”, en Ricardo García-Villoslada, Javier Fernández Conde e Isidro Bango Torviso (dirs.), *Historia de la Iglesia en España*, op. cit., p. 17.

²²⁷ Enrique Martínez Ruiz (dir.) (2004), *El peso de la Iglesia*, op. cit., pp. 203-216.

los regulares experimentaron cierto estancamiento en sus vocaciones. Además, la recuperación de los seculares se dio especialmente por el impulso que la política ilustrada de los Borbones supuso a este sector del clero español y su consecuente introducción en la administración monárquica²²⁸.

	SECULARES	RELIGIOSOS	MONJAS	TOTAL
1591	40.599	25.445	25.041	91.085
1768	66.687	55.453	27.665	149.805
1787	70.850	52.300	25.813	148.963
1797	70.840	53.098	24.471	148.409

CUADRO 1. *Estadísticas sobre la evolución demográfica del clero español en la época moderna.*
FUENTE: Arturo Morgado, *Ser clérigo en la España del Antiguo Régimen*, p. 30.

Según los datos aportados por el estudio dirigido por Enrique Martínez Ruiz (2004), por ejemplo, en el reino de Aragón el siglo XVIII sólo vio aparecer 16 nuevas fundaciones de regulares frente a las 155 que se produjeron en el siglo XVI y XVII. La expulsión de los jesuitas representó una gran merma para el sector regular, ya que en gran parte sus bienes y parroquias pasaron a ser administradas por seculares. Otro ejemplo que explica la reducción de regulares fue la supresión de la orden de San Antonio Abad por la erradicación de la lepra. Si bien los regulares crecieron en proporción a la sociedad e (incluso más) desde 1760 en adelante se produce una regresión donde la población de las órdenes religiosas baja alrededor de un 25% entre 1768 y 1797²²⁹.

²²⁸ Sobre la relación de las órdenes religiosas y la política ilustrada puede verse el estudio de Antonio Luis Cortés Peña (1989), *La política religiosa de Carlos III y las órdenes mendicantes*, Granada: Servicio de Publicaciones Universidad de Granada.

²²⁹ Enrique Martínez Ruiz (dir.) (2004), *El peso de la Iglesia*, op. cit., p. 217.

EVOLUCION DEMOGRÁFICA DEL CLERO REGULAR EN EL SIGLO XVIII			
FUENTE	CLERO MASCULINO	CLERO FEMENINO	TOTAL
Memorial de Loynaz	65.070	33.347	98.417
Censo de Ensenada	45.450	21.393	66.843
Censo de Aranda	55.453	27.665	83.118
Censo de Floridablanca	48.065	25.365	73.430
Censo de Godoy	49.365	24.007	73.372

CUADRO 2. *Evolución demográfica del clero español en el siglo XVIII*. FUENTE: Enrique Martínez Ruiz (dir.). *El peso de la Iglesia*, p. 217.

Con todo, a fines del siglo XVIII la proporción de los regulares respecto a los seculares desciende por debajo del 50% en la mayoría de las regiones en España. El descenso de regulares más notable podemos observarlo especialmente en el período comprendido entre 1752 y 1787. Como se observa en el citado estudio respecto de las causas que explican dicha dinámica demógrafo-religiosa: “(...) las causas hay que buscarlas tanto en el cambio de mentalidad que se está produciendo en la sociedad, tendente de manera muy lenta hacia la secularización, como en la agresiva política regalista contra los regulares”²³⁰.

Nos hemos detenido someramente en el peso cuantitativo del clero para comprender la magnitud de dos variables que no podemos dejar fuera para poder pulsar lo que significa la confesión sacramental como práctica religiosa y como parte de un sistema mayor de disciplinamiento social y cultural. Parece una obviedad decirlo, no obstante, nos parece que la historiografía no ha hecho el suficiente énfasis en como el peso cuantitativo del clero en la sociedad era un obstáculo para las transformaciones culturales que los intentos ilustrados buscaban conseguir especialmente en la segunda mitad del siglo XVIII. El gran número del

²³⁰ *Ibíd.*, pp. 218-223.

clero, además de sus intereses como cuerpo con las consecuentes vinculaciones con el *statu quo* imperante, no hacía nada fácil cualquier tipo de cambio especialmente al interior de su organización.

Desde el período de los Reyes Católicos la vida monástica y la virtud del clero mostraban la evidente necesidad de una profunda reforma. Para nadie es un misterio que la vida del clero deja episodios que nos muestran la corrupción con la que actuaba clero, su decadencia moral y el ruinoso estado de sus monasterios y conventos cuyo ambiente social estaba caracterizado por la inestabilidad y la anarquía. Abades, monjes, priores y frailes aparecen en la literatura del siglo XV con vidas poco edificantes, continuamente participando en la vida de la Corte, viviendo fuera de sus conventos y derrochando los recursos en distintas banalidades. El tema lo ha estudiado perfectamente José García Oro presentando el siglo XV como uno de los momentos más vigorosos dentro de la historia de las reformas eclesiásticas. Al respecto el citado historiador observa: “Nunca tal vez en la historia de la Iglesia los clamores y exigencias de reforma fueron tan vivos y universales, desbordando frecuentemente los cauces normales de expresión para convertirse en gestos revolucionarios”²³¹.

No menos indicativo de este vacío de virtud en las filas del clero son las resoluciones del Concilio de Trento. Pero esta crisis poseía una importante arista cultural, pues la Contrarreforma no sólo intentó actuar sobre la deficiencia moral del clero porque también actuó con fuerza sobre la mala cualificación y formación intelectual de éste. Sólo nos interesa en este momento hacer ver lo paradójal que significó para la Iglesia tener un gran número de religiosos y seculares, pero que no tenían la formación requerida para cumplir de buena manera la actividad pastoral. Sin ir más lejos, la mala cualificación del clero tendrá una gran influencia en la crisis del sistema parroquial español durante el siglo XVII.

Uno de los defectos más patentes de la jerarquía eclesiástica era la escasa proporción de sacerdotes con cura de almas quienes debían tener para su actividad

²³¹ José García Oro (1969), *La Reforma de los Religiosos...op. cit.*, p. 18.

una formación teológica especializada. Así, muchas de las parroquias en España durante el siglo XVII, las que no llegaban a 20.000, estaban vacantes por falta de clérigos preparados intelectualmente mientras que en otras el párroco disponible incluso debía ser ayudado por coadjutores por la falta presbíteros²³².

La ampliación del clero, que fue mucho más durante el siglo XVIII que en el XVI²³³, trajo grandes problemas y el de la formación intelectual fue uno de los más importantes. Además bajó el nivel social de los componentes del clero, especialmente el regular, donde incluso ordenes restrictivas y aristocratizantes permitieron ingresar a candidatos pobres siempre y cuando no hayan profesado oficios viles²³⁴. En este sentido, no debe sorprender la desconfianza que la jerarquía eclesiástica mostraba frente a la precaria calidad intelectual de los sacerdotes. Por tanto, los libros fueron (y debían ser) un recurso para la reorganización intelectual y moral del clero. Si uno presta atención al tipo de literatura dirigida a los párrocos se aprecia la importancia de obras destinadas a elaborar un modelo de virtud para los mismos clérigos²³⁵.

Muchas obras religiosas durante el siglo XVII recogieron con preocupación en sus *paratextos* el obstáculo que representaba para la actividad pastoral la mala formación del clero. Esta situación era particularmente delicada en el caso de los clérigos con cura de almas y así lo hace notar el capuchino Jaime de Corella en la *Practica del Confessionario* (1686) cuando observa lo siguiente en su “lamentación” inicial:

“(…) Porque siendo tanta la obligación de un confessor, deve ser tambien aplicado al estudio, y saber lo que por su oficio es obligado, y ay muchos que después de aprobados una vez; apenas ven un libro sin advertir, que aun los mas versados en la teología moral tropiezan cada dia con muchas con muchas dificultades, y aun

²³² Antonio Domínguez Ortiz (1979), “Aspectos sociales de la vida eclesiástica en los siglos XVII y XVIII”, en García-Villoslada, Ricardo, Fernández Conde, Javier y Bango Torviso, Isidro (dirs.), *Historia de la Iglesia en España*, p. 37.

²³³ *Ibid.*, p. 56. El autor lo atribuye a la elevada “clericalización” de la centuria anterior.

²³⁴ *Ibid.*, p. 57.

²³⁵ Antonio Irigoyen López (2008), “Los tratados de perfección sacerdotal y la construcción de la identidad social del clero en la España del siglo XVII”, en *Hispania*, vol. 68, n° 230, Madrid: CSIC, pp. 707-734.

cometen muchos hierros, pues que haran los poco estudiosos, que de almas perdera”²³⁶

Y más adelante sigue amargamente diciendo:

“O Santo Dios? Y que de almas se pierden por culpa de los confesores, conque lastima puede compadecerse nuestro coracon de la miserable fatalidad de los pecadores, que donde havian de hallar el remedio de sus almas, tropiezan con su perdicion? (...) Y que por atender á tus conveniencias, y divertimentos, no te aplicas al estudio, y devocion, en que puedas recibir luzes para alumbrar a las almas. Si tu estas ciego como has de servir de lazarillo al peccador ciego? (...)”²³⁷

En un principio las constituciones de las órdenes pedían como requisito de ingreso que los novicios, al menos, debieran saber leer latín para seguir los oficios conventuales²³⁸. Evidentemente no fue así, y ni siquiera las disposiciones y creaciones de seminarios posconciliares lograron resultados satisfactorios. Este constante vacío cultural dentro del clero español es la bisagra para comprender los impulsos reformistas de los Borbones y la mala visión que tenía la jerarquía eclesiástica de los sacerdotes “con cura de almas”. Llama aun más la atención esta crisis cultural en el clero, pues si tomamos el ejemplo del plan de estudios del Seminario Conciliar de Segovia, elaborado por el obispo Alonso Marcos de Llanes siendo aprobado por el Consejo de Castilla de 1783, se le daba una amplia dedicación al estudio de humanidades e incluso a la lectura obligatoria de autores franceses como Bossuet y hasta jansenistas como Arnauld y Nicole²³⁹.

Tan ilustrado era el programa de estudios del seminario segoviano que para los mejores estudiantes se les daba la posibilidad de conocer obras de eclesiásticos franceses como Houteville, Monseñor François y Bullet convirtiéndose así,

²³⁶ B.N.E.S.G., Jaime de Corella (1686), *Practica del Confessionario...op. cit.*, preámbulo s/p.

²³⁷ *Ibíd.*, preámbulo s/p.

²³⁸ Enrique Martínez Ruiz (dir.) (2004), *El peso de la Iglesia, op. cit.*, p. 196.

²³⁹ Gérard Dufour (1996), *Clero y sexto mandamiento, op. cit.*, p. 39.

involuntaria o voluntariamente, en propagadores de la Ilustración²⁴⁰. Si bien estos casos pueden parecer minoritarios, el programa del Seminario Conciliar de Cádiz, presentado en 1785 por el obispo José Escalzo y Miguel también preveía que los alumnos consultasen obras francesas con cierto carácter ilustrado²⁴¹.

En este sentido, y a pesar de los esfuerzos, la formación del clero no cambió en lo sustancial. Si bien muchos sacerdotes continuaron obteniendo su formación de las universidades, se intensificó de parte de los Borbones la creación de seminarios con una estructura tridentina en su organización. Sería interesante que se hicieran mayores investigaciones monográficas sobre la vida interna de los seminarios, pues revelaría interesantes claves de la vida intelectual del clero y de un nuevo perfil socio-cultural de los estudiantes²⁴². Al respecto es interesante la observación hecha por Antonio Domínguez Ortiz sobre los seminarios: “(...) las corrientes ideológicas imponían nuevas orientaciones intelectuales, que no perdonaron las aulas de los seminarios ni los colegios monásticos; pero fue en las universidades donde se dejaron sentir con más fuerza, y con ello intensificaban la tendencia de los partidarios de la formación tradicional a evitar que los aspirantes concurrieran a centros abiertos a novedades que se juzgaban nocivas”²⁴³.

En Trento se fijaron nuevas normas generales y criterios para la educación y selección del clero, especialmente el secular, cuya posición reformista fue apoyada y defendida con fuerza por los prelados españoles que participaron. El decreto *Pro seminaris* del 15 de julio de 1563 resolvió que la creación de seminarios conciliares debía realizarse en todas las diócesis del catolicismo. Estos nuevos seminarios no sólo serían para educar al clero, también se utilizarían para reformar moralmente

²⁴⁰ Gérard Dufour (1989), *Un liberal exaltado en Segovia: el canónigo Santiago Sedeño y Pastor (1769-1823)*, Valladolid: Universidad de Valladolid, pp. 14-16.

²⁴¹ Arturo Morgado García (1989), *Iglesia y sociedad en el Cádiz del siglo XVIII*, Cádiz: Publicaciones Universidad de Cádiz, pp. 44-45.

²⁴² Sobre este tema pueden consultarse los trabajos de Cayetano Mas Galvañ (2003), *La educación superior en la Murcia del siglo XVIII*, San Vicente del Raspeig: Universidad de Alicante; del mismo autor (1982) “Jansenismo y regalismo en el seminario de San Fulgencio de Murcia”, en *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Moderna*, nº 2, pp. 252-290.

²⁴³ Antonio Domínguez Ortiz (1979), “Aspectos sociales de la vida eclesiástica en los siglos XVII y XVIII”, *op. cit.*, p. 57.

un sector con demasiados vacíos en un aspecto tan importante para la vida pastoral como la virtud. Al respecto el Capítulo XVIII de la Sesión XXIII observa lo siguiente:

“Siendo inclinada la adolescencia á seguir, si no se la dirige rectamente; y no perseverando jamás en la perfecta observancia de la disciplina eclesiástica, sin un grandísimo y especialísimo auxilio de Dios, á no ser que desde sus mas tiernos años, y antes que los hábitos viciosos lleguen á dominar todo el hombre, se les dé crianza conforme á la piedad y religión (...)”²⁴⁴

Lo interesante de esta situación no es solamente el método y las materias en las que se les instruiría al clero. Como veremos más adelante, el sacramento de la penitencia fue un pilar fundamental para revitalizar el catolicismo en Europa, pero resalta particularmente que, pensando en la reforma cultural y moral de la Iglesia, la confesión también se utilizó como método de control y disciplinamiento dentro del propio clero. La Contrarreforma le entregó una importancia y responsabilidad al confesor en el proceso de formación intelectual de los seminaristas:

“Y para que con mas comodidad se instruyan en la disciplina eclesiástica, recibirán inmediatamente la tonsura, usarán siempre de hábito clerical; aprenderán gramática, canto, cómputo eclesiástico, y otras facultades utiles y honestas; tomarán de memoria la sagrada Escritura, los libros eclesiásticos, homilías de los Santos, y las fórmulas de administrar los Sacramentos, *en especial lo que conduce á oír confesiones*, y las de los ritos y ceremonias. Cuide el Obispo de que asistan todos los días al sacrificio de la misa, que confiesen sus pecados á lo menos una vez al mes, que reciban á *juicio del confesor* el cuerpo de nuestro señor Jesu-Cristo, y sirvan en la Catedral, y otras iglesias del pueblo en los días festivos”²⁴⁵

²⁴⁴ B.N.E.S.G., *El Sacrosanto y ecuménico...op. cit.*, p. 357.

²⁴⁵ *Ibíd.*, pp. 358-359. El subrayado es nuestro.

Ahora bien, a pesar del interés inicial de las autoridades eclesiásticas por la reforma intelectual como parte de la reforma moral, tanto de seculares como de regulares, la preocupación por mantener la iniciativa se irá diluyendo en el tiempo hasta bien entrado el siglo XIX²⁴⁶. La abundancia que había de colegios universitarios donde se formaban los obispos atentaba contra la iniciativa de los seminarios considerándose estos colegios como suficientes para la formación de sus clérigos²⁴⁷.

Esta inclinación a marginar la importancia de los seminarios tridentinos se aprecia en la progresiva disminución de sus fundaciones. Desde fines del Concilio de Trento hasta fines del siglo XVI, que corresponde al período de tiempo más corto, se fundaron veinte seminarios²⁴⁸. En el siglo XVII cuando se produce la primera decadencia se fundaron sólo ocho seminarios²⁴⁹. Finalmente, durante todo el siglo XVIII, y fruto de algunos impulsos reformadores de las autoridades eclesiásticas inclinadas a la ilustración, se produjeron dieciocho fundaciones²⁵⁰.

Con esto no queremos decir que con el hecho de fundar un seminario se lograra realizar cambios profundos en la formación del clero. Sólo nos hemos detenido en este punto de los seminarios para poder ilustrar las dificultades por las que pasaba el clero para poder formarse. Al ingresar en el siglo XVIII estos centros, a pesar de todos los esfuerzos, no estaban en una buena condición. Muchos de los que se ordenaban sacerdotes no pasaban por las aulas de los seminarios. Es cierto que no eran muchas las becas que poseían estas instituciones educacionales para dar a los

²⁴⁶ Francisco Martín Hernández (1979), “La formación del clero en los siglos XVII y XVIII”, en Ricardo García-Villoslada, Javier Fernández Conde e Isidro Bango Torviso (dirs.), *Historia de la Iglesia en España*, op. cit., p. 525.

²⁴⁷ Al respecto puede consultarse el documentado trabajo de Francisco Martín Hernández (1960), *Un seminario español pretridentino, el Real Colegio Eclesiástico de San Cecilio de Granada: 1492-1842*, Valladolid: Universidad de Valladolid, Facultad de Filosofía y Letras.

²⁴⁸ Ávila (1591-94), Barcelona (1593), Burgos (1565), Cádiz (1598), Córdoba (1583), Cuenca (1584), Gerona (1589), Granada (1564-1565), Guadix (1595), Huesca (1580), Lugo (1593-1599), Málaga (1597), Mondoñedo (1565-1573), Murcia (1592), Osma (1594), Palencia (1584), Tarazona (1593), Tarragona (1568-72), Urgel (1592) y Valladolid (1588-98), *Ibidem*.

²⁴⁹ Almería (1610), Badajoz (1664), Coria (1603), Jaén (1660), León (1606), Plasencia (1670), Sigüenza (1670) y Vich (1635).

²⁵⁰ Astorga (1766), Barbastro (1759), Calahorra-Logroño (1776), Canarias (1777), Ciudad Rodrigo (1769), Ibiza (1794), Jaca (1747), Lérida (1722), Mallorca (1700), Orihuela (1742), Pamplona (1777), Salamanca (1779), Segorbe (1771), Segovia (1781), Teruel (1777), Valencia (1790-93), Zamora (1797) y Zaragoza (1788).

estudiantes, pero en ocasiones tampoco llegaron a ocuparse completamente. Durante la primera mitad del siglo XVII el número de seminaristas no pasa en algunos lugares de doce o quince estudiantes, e incluso, durante varios años algunos seminarios debieron cerrarse por causas de conflictos y carestías²⁵¹.

El siglo XVIII comienza con muchos problemas para el estamento eclesiástico, pues la guerra de Sucesión generó más presión económica y crisis en la vida religiosa de los clérigos. La actividad militar que muchos de ellos desplegaron en el conflicto influyó en el abandono de la vida retirada, y en el caso de los regulares, en una falta de residencia en los conventos. Las apreciaciones que Ortí Mayor hace sobre el ingreso del inglés conde de Peterborough, como general en jefe en Valencia, son bastante elocuentes sobre esta situación:

“Los religiosos de la Corona (que lo son de San Francisco y de los más recoletos) y los capuchinos esperaban escuadronados en la plaza de Santo Domingo, de cuya militar compañía iba por capitán el guardián de la Corona, y, al punto que el generalísimo entró en ella..., hicieron todos la salva disparando los fusiles, que, en vez de breviarios, llevaban muy contentos en sus manos; función que aun a los mismos herejes escandalizó, pues, al mirar Peterborough aquel desorden dijo: ‘No había visto hasta ahora que cosa era la militante Iglesia’”²⁵²

Terminada la contienda Felipe V y los obispos se pusieron de acuerdo para reformar los abusos más visibles. Para ello se hizo llegar a los obispos en 1715, por medio del Marqués de Grimaldo (1664-1733), una encuesta en la que expusieran los medios más adecuados para realizar ciertos cambios al interior de la vida religiosa del clero. Las respuestas fueron de variados tipos, siendo el remedio más notable y original, el propuesto por el obispo Belluga de Murcia que expone la

²⁵¹ Para profundizar sobre las dificultades vividas por los seminarios y la decadencia al iniciar el siglo XVIII véase la obra de Francisco Martín Hernández (1973), *Los seminarios españoles en la época de la ilustración. Ensayo de una pedagogía eclesiástica en el siglo XVIII*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

²⁵² Antonio Mestre Sanchís (1979), “Religión y cultura...*op. cit.*”, p. 611.

necesidad de convocar concilios provinciales y diocesanos²⁵³. La realidad jamás había respetado el mandato de Trento que estipulaba celebrar anualmente sínodos en cada diócesis y en cada provincia cada tres años²⁵⁴. En diócesis como la de Murcia no se habían celebrado sínodos y concilios en ciento treinta años²⁵⁵. También en Andalucía sucede algo similar, aunque no de manera tan extrema como en el caso murciano, pues en la segunda mitad del siglo XVI se celebraron nueve sínodos, en el siglo XVII se celebraron siete y en el XVIII, con clara decadencia, solamente se celebró uno²⁵⁶.

Sin embargo, es de justicia hacer notar que, cosa que la historiografía a veces deja pasar con cierta liviandad, desde 1650 la celebración de estas reuniones eclesiásticas comienzan a decaer debido a la progresiva centralización de la Iglesia en el gobierno y la intervención regalista que los agentes políticos y cabildos en la actividad sinodal. A tal punto llega el abuso de centralismo y la pérdida de autonomía regional para poder llevar a cabo celebración de sínodos provinciales, que en 1786 se prohíbe que se publiquen las constituciones de los sínodos reservados si no tienen la autorización del Consejo de Castilla²⁵⁷. No queremos profundizar más en la preocupación tanto del poder regio, encarnado en el propio Rey y sus ministros, como en el episcopado español por la mala formación de clero hispano. Sólo nos interesa poner énfasis que, en muchos casos, las corrientes reformistas dentro del clero español estarán ligadas a las grandes personalidades del mundo eclesiástico. El concordato de 1737 dedica muchos artículos a la reforma del clero. Evidentemente a la Monarquía hispana no le interesaba la reforma moral del clero y de los fieles solamente como una respuesta puramente altruista frente a los problemas de virtud observados. También estaba en juego el problema del

²⁵³ *Ibíd.*, p. 612.

²⁵⁴ En la sesión XXIV del Concilio de Trento, Capítulo II, se decide que debe “Celebrense de tres en tres años sínodo provincial, y todos los años sínodo diocesana. Quienes son los que deben convocarlas y quienes asistir”, B.N.E.S.G., *Sacrosanto y ecuménico...op. cit.*, pp. 396-398.

²⁵⁵ Antonio Mestre Sanchís (1979), “Religión y cultura...*op. cit.*”, p. 612.

²⁵⁶ Arturo Morgado García (2000), *Ser clérigo...op. cit.*, p. 162.

²⁵⁷ *Ibídem.*

Patronato Real y el de las polémicas con la Curia romana de la que también participaron vivamente los obispos españoles.

Disputa que se hará patente en uno de sus momentos más delicados de las relaciones entre la Monarquía y Roma cuando en el concordato de 1753 se deje al margen la reforma del clero centrándose en la tensión con el Estado y representantes de la Corona se enfrente directamente al nuncio Enríquez²⁵⁸. Cosa que se complicaba aun más si tenemos en consideración que durante la segunda mitad del siglo XVII se asiste a la formación de las llamadas “Iglesias de Estado” cuyo objetivo era circunscribir la organización eclesiástica al ámbito del territorio, y de la nación, intentando romper cualquier tipo de vinculación que se tuviese con la Curia romana.

Hemos llegado a un punto importante dentro de nuestra exposición, pues todos los cambios que se introdujeron en la vida religiosa del clero, particularmente el valor que tomaron las visitas pastorales²⁵⁹, si bien se utilizarían como espacios para el disciplinamiento de la sociedad hispana, creemos también operaban como espacios para el disciplinamiento clerical. El arzobispo de Toledo Valero y Losa, que con anterioridad había sido un párroco ejemplar y obispo de Badajoz, luego de ser nombrado para la sede toledana en 1715, se sorprendió de la ignorancia religiosa del pueblo y del desconocimiento de la doctrina y deberes cristianos del clero. En su *Carta Pastoral* que se dio a la imprenta durante muchas veces en el siglo XVIII, e incluso en el XIX, expresaba estos problemas y daba soluciones para reorientar por el camino cristiano al clero. El caso del obispo Valero y Losa es bastante indicativo al respecto, pues sus preocupaciones sobre la formación del clero y el estado lamentable de los fieles en cuanto a su conocimiento de la doctrina, parecen

²⁵⁸ Teófanos Egido (1979), “El regalismo y las relaciones Iglesia-Estado en el siglo XVIII”, en Ricardo García-Villoslada, Javier Fernández Conde e Isidro Bango Torviso (dirs.), *Historia de la Iglesia en España*, op. cit., pp. 181-188.

²⁵⁹ Debe precisarse que la observancia del mandato tridentino pocas veces llegó a cumplirse tanto por los problemas que acarrea la realización de una visita como por los obstáculos que las propias parroquias ponían al suponerles gravosos desembolsos económicos al tener que cubrirlas. Pilar Pueyo Colomina, *Iglesia y sociedad zaragozanas a mediados del siglo XVIII, la visita pastoral del obispo Francisco Año a su diócesis (años 1745-1749)*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1991, p. 23.

centradas en la importancia que le da al mal estado en el que se encontraba la práctica del sacramento de la confesión:

“Ciertamente, que es horrorosa l[a] reflexion, que hace un zeloso Escritor; pues suponiendo, que quando los pecados, que se dexan por ignorancia gravemente culpable, no se perdonan, y la confession no es buena, hace la pregunta, de si hay muchas de estas ignorancias culpables? Y responde: *No se puede pensar en ello sin estremecerse: hay poco Christianos en todos estados, que no vivan en una pecaminosa ignorancia de sus obligaciones generales, y particulares, y hay muy pocos, que consiguientemente no deban temer de sus confesiones.* Esta proposicion nos parece tanto mas dura, quanto mas deseamos, que sea falsa”²⁶⁰

Y el lamentable estado moral de los fieles, continúa diciendo, sería fruto de la ignorancia y no la malicia del clero, especialmente de predicadores y confesores, provocando de esta manera la perdida de muchas almas para la causa celestial:

“El Venerable Padre Gaspàr Sanchez, hablando de la predicacion, dixo: No ha tenido la Iglesia de Dios mayor persecucion, que la que oy tiene en esta forma de predicar, que oy se observa en ella: proposicion tanto mas temerosa, quanto dicha por un Varon tan sumamente docto, è ilustrado; porque no siendo verisimil, que los mas de los Predicadores lo hiciessen de malicia, se infiere, que en muchissimos sería de ignorancia: la qual, respecto de ser en sujetos de esfera tan elevada, parece cosa dificultosa, que fuesse invencible por lo general; y mas si hacemos memoria de las revelaciones, que se refieren comúnmente en los Autores, *de las muchas almas, que se condenan por culpa de Predicadores y Confesores*, y los muchos, que de ellos mismos por esta causa se pierden. Pues si est sucede en el estado de luces, què no debemos temer en los demás? Lo cierto es, que estamos inclinados à que el gran riesgo, que tienen las Dignidades, y demás officios

²⁶⁰ B.N.E.S.G. (1761) *Carta Pastoral del Ill.mo y R.mo Señor Don Francisco Valero y Lossa, Arzobispo de Toledo, &c. En que manifiesta à todos sus Subditos los motivos, que hay para temer, que la ignorancia de las verdqades Christianas es mayor de lo que se hace juicio, para que todos, en quanto les sea posible, soliciten el remedio.* Con Licencia. En Madrid: En la Imprenta de Francisco Xavier Garcia, calle de los Capellanes, pp. 123-124.

elevados, *mas nace del peligro de los pecados de ignorancia*, originada de las passiones, ò negligencia, que no de los cometidos por conocida malicia”²⁶¹

Así la relación entre reforma espiritual y moral del clero se vincula con la formación intelectual de los párrocos y los cura de almas. En este aspecto, como hemos visto con los casos anteriores, el siglo XVIII es un momento donde los impulsos reformistas adquieren un talante expresamente tridentino. En ese aspecto, Juan Elías Gómez de Terán, obispo de Orihuela (1738-58), fue uno de los prelados que más se identificó con este ideal tridentino reflejado en su preocupación por la reforma de los seminarios y, especialmente, por la formación intelectual y moral de los seminaristas.

Todo lo que esta máquina reformista ponía en evidencia era una cuestión mucho más profunda de lo que se podía pensar. Los tropezones morales del clero y su deficiente formación intelectual, lo que estaban poniendo en juego era la salvación y justificación de los fieles y su ingreso al Reino de los Cielos. La propia comunidad cristiana era la que podía condenarse a las penas del Infierno por no tener pastores adecuadamente formados. De ahí el extraordinario éxito y popularidad de las misiones durante los siglos XVII y XVIII como estrategia de (re)cristianización de la sociedad hispana. La vitalidad que presentaron las misiones en la Europa postridentina fue, como ha observado Jean Delumeau, gracias a que el clero parroquial heredado de los períodos anteriores era completamente deficiente en su cualificación²⁶². En una comunicación de San Vicente de Paul al obispo de Périgueux en 1650 se puede observar esta triple relación *salvación-educación-misión*:

“Sabemos por experiencia que los frutos de las misiones son enormes, ya que las necesidades de las pobres gentes del campo son extremas; pero dado que de ordinario sus espíritus son toscos y mal cultivados, olvidan con facilidad los conocimientos que les han sido transmitidos y las buenas resoluciones que han

²⁶¹ *Ibíd.*, pp. 125-126. El subrayado es nuestro.

²⁶² Jean Delumeau (1973), *El catolicismo...op. cit.*, p. 232.

tomado si no tienen buenos pastores que les mantengan en el excelente estado de salud espiritual al que han sido elevados”²⁶³

Con todo, vimos más arriba que Fernando Bouza ha estudiado para el siglo de Oro que en el espíritu de la Contrarreforma si integró la cultura escrita y el uso del libro como herramienta contra el protestantismo. Dijimos también que la historiografía, y particularmente la eclesiástica, no ha puesto mucho énfasis en este aspecto aunque muy lentamente comienzan a percibirse ciertos cambios en esta apreciación negativa que la Iglesia contrarreformista tendría del libro y la lectura²⁶⁴. Como observa el citado historiador: “(...) la Contrarreforma católica, alerta como estuvo contra los peligros de leer, también consideró la pertinencia de usar la imprenta, no sólo como medio de polemizar con los publicistas protestantes o para fijar un canon católico de las Sagradas Escrituras o de las obras de los Santos Padres, cosa que continuamente hizo, sino también como forma de propaganda masiva”²⁶⁵.

En este sentido, es dable pensar que los usos del libro y la práctica de la lectura fueron muy importantes al interior de la vida religiosa y en la conformación del catolicismo post-tridentino. El uso del libro se convierte en el soporte material tanto del espíritu renovador y reformista de Trento como de las reformas eclesiásticas del XVIII español. Teniendo en consideración que la realidad cotidiana en el Antiguo Régimen se encuentra inmersa en un concepto que conjuga perfectamente lo humano y lo divino, donde el milagro y el prodigio se encuentra en cada espacio de la vida cotidiana, el libro y la lectura son los interlocutores válidos de ambas experiencias acortando la brecha entre el *Más acá* y el *Más allá*.

²⁶³ *Ibíd.*, p. 237.

²⁶⁴ Arturo Morgado García (2000), *Ser clérigo...op. cit.*, pp. 109-117.

²⁶⁵ Fernando Bouza Álvarez (1995), “Contrarreforma y tipografía...*op. cit.*”, p. 75. También sobre la relación entre religiosidad y la cultura escrita desde el punto de vista de la lectura puede verse el excelente trabajo de León Carlos Álvarez Santaló (1999), “Religiosidad moderna y cultura lectora en la España de los siglos XVI al XVIII”, en Antonio Luis Cortés Peña y Miguel Luis López-Guadalupe (eds.), *Estudios sobre Iglesia y sociedad en Andalucía en la Edad Moderna*, Granada: Universidad de Granada, pp. 225-265.

Una rápida estadística nos muestra la importancia que el libro tenía al interior de la vida religiosa durante el Antiguo Régimen. En pleno siglo XVIII en Santiago de Compostela el 90% de los clérigos tenía libros; en Salamanca entre 1650-1725 el 68% de los curas poseía algún tipo de material libresco; en Valencia en el siglo XVI un 88% poseía libros y a fines del siglo XVIII un 90%; en la Barcelona del siglo XVI más de un 70% los poseía y en Gerona en el siglo XVIII más de un 80%²⁶⁶. Es decir, el libro fue un objeto articulador de la vivencia espiritual y la formación intelectual del mundo eclesiástico hispano luego de celebrarse el Concilio de Trento.

Sobre el valor de la cultura escrita al interior de la vida religiosa, y su consecuente proyección cultural en el entramado social, el estudio de uno de los casos que en los últimos años ha tomado fuerza en la historiografía es el de las hagiografías como género narrativo y como fuente histórica²⁶⁷. Teniendo en consideración la mentalidad sacralizada de la sociedad, y especialmente el reforzamiento que Trento le dio al culto y la imagen de los santos dentro de la doctrina y la experiencia religiosa como modelo social para los fieles basado en las virtudes cristianas²⁶⁸, los libros sobre hagiografías adquirieron gran importancia en la educación espiritual y

²⁶⁶ Arturo Morgado García (2000), *Ser clérigo...op. cit.*, p. 109.

²⁶⁷ La bibliografía sobre hagiografía y santidad comienza a ser bastante ingente en los últimos años especialmente en los espacios que adoptaron la Contrarreforma como modelo religioso y cultural. Para el estudio de la hagiografía y su importancia como fuente histórica durante el período tardo medieval en España pueden consultarse los trabajos de Ángeles García de la Borbolla (1999), “La hagiografía medieval, una particular historiografía. El balance del caso hispano”, en *Hispania Sacra*, vol. 51, n° 104, pp. 687-702; de la misma autora (2002), *La praesentia y la virtud de los santos en el mundo medieval: la imagen y función del santo a partir de la hagiografía castellano-leonesa del siglo XIII*, Santo Domingo de Silos: Abadía de Santo Domingo de Silos, Colección *Studia Silensia*; de la misma autora (2002), “La leyenda hagiográfica medieval ¿una especial biografía?”, *Memoria y Civilización*, n° 5, pp. 77-99. Para el período moderno pueden verse especialmente los trabajos de José Luis Sánchez Lora (2003), “Hechura de Santo: procesos y hagiografías”, en Carlos Alberto González Sánchez y Enriqueta Vila Vilar (comps.), *Grafías del imaginario*, op. cit., pp. 336-352 y del mismo autor (1988), *Mujeres, Conventos y formas de religiosidad barroca*, Alcalá: Fundación Universitaria Española, capítulos VIII y IX, pp. 359-453; Teófanos Egido (2000), “Hagiografías y estereotipos de santidad contrarreformista (La manipulación de San Juan de la Cruz)”, en *Cuadernos de Historia Moderna*, n° 25, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, pp. 61-85. Para el caso americano puede verse el excelente trabajo de Antonio Rubial García (1999), *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México: UNAM, Fondo de Cultura Económica, y el artículo sobre Santa Rosa de Lima, primera santa americana, de René Millar Carvacho (2003), “Rosa de Santa María (1586-1617). Génesis de su santidad y primera hagiografía”, en *Historia*, n° 36, Santiago de Chile: Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile, pp. 255-273.

²⁶⁸ Peter Burke (1984), “How to Become a Counter-Reformation Saint”, en Kaspar von Greyerz (ed.), *Religion And Society in Early Modern Europe 1500-1800*, London: German Historical Institute, pp. 45-55.

en la vida cotidiana del clero. El propio Pedro de Rivadeneyra en su *Flos Sanctorum*, cuya obra vio la estampa en varias ocasiones durante los siglos modernos desde su primera edición en 1599-1601, propone no sólo la relación entre el modelo religioso y de virtud que representa el santo para la sociedad, sino también la importancia de *lo escrito* como mecanismo para la difusión del modelo y como método de catequesis de la doctrina:

“Demas desto, es un fuerte martillo y cuchillo contra los hereges, cuyos errores, y desatinos con ninguna cosa se convencen mejor, q[ue] con los exemplos de los Sa[n]tos. *Porque es más excelente modo de enseñar con obras, que con palabras*; y las obras de los Santos son santas, y contrarias en todo y por todo a los disparates y desvaríos de los hereges”²⁶⁹

Por tanto, existe una relación entre la búsqueda de la regeneración del clero, lo escrito y salvación de las almas. Como veremos cuando estudiemos el *Promptuario de Theologia Moral*, el libro se convertirá en un elemento clave para la recomposición de la práctica religiosa de la confesión y la difusión y entronización del sacramento en la sociedad hispana. Ya a fines del siglo XVII una obra tan importante como la *Practica del Confessionario* de Jaime de Corella visualizaba dicha relación. El capuchino no duda en poner en evidencia los regateos intelectuales que obstaculizaban el real entendimiento de la doctrina entre los curas y fieles de donde se explica la pertinencia de su obra y su metodología en la exposición de los temas:

“Atendiendo a ello [a la ignorancia de los sacerdotes] he trabajado en reducir á practica las especulaciones de la Theología Moral en este Dialogo (vinam feliciter!) en que hallaras resueltos los casos mas practicos, y muchos muy singulares con la doctrina de Theologos muy clasicos. Aquí veras las doctrinas mas

²⁶⁹ B.N.E.S.G., Pedro de Rivadeneyra (1616), *Flos Sactorum. Libro de las Vidas de los Santos (...) Dirigido a la Reyna de España Doña Margarita de Austria, N.S. En el qual se contienen las Vidas de Christo Nuestro Señor, y de su santissima Madre; y de todos los Santos de que reza la Yglesia Romana, por todo el año*. Primera Parte. Con privilegios de Castilla, Aragon, y Portugal. En Madrid, Por Luis Sanchez impressor del Rey N.S. y a su costa, Prólogo al Christiano y benigno Lector, s/p. El subrayado es nuestro.

latas aplicadas á muchos casos; y las doctrinas ajustadas notadas en otros, para que según la prudencia, que en ti supongo, juegos de las unas, y otras según lo pidiere la ocassion”²⁷⁰

Vemos entonces que durante el siglo XVII y XVIII se consolida con fuerza la utilización del libro por parte del clero como estrategia y práctica religiosa. El mismo ejemplo del obispo Valero y Losa que analizamos más arriba muestras como, por medio de las muchas publicaciones de su *Carta Pastoral*, la cultura escrita resulta una maniobra operativa de reforma espiritual, moral y educativa del clero. El uso del libro dentro del ámbito conventual se constituyó como un recurso importante dentro de la vida espiritual e intelectual del espacio religioso lo que se daba con particular fuerza en el ámbito femenino. La actuación de la mujer en el ordenamiento social durante el Antiguo Régimen refleja toda la influencia de una tradición misógina medieval de carácter moralista que se consolida en la primera mitad del siglo XV en la obra de Alfonso Martínez de Toledo cuyos tópicos ejercerá mucha influencia en los autores literarios posteriores²⁷¹.

Sin querer dispersarnos, pero valga el paréntesis para argumentar la explicación que damos, todos los aspectos doctrinales que fundamentan la tradición misógina están contenidos en las Sagradas Escrituras que fue uno de los aspectos literarios que la espiritualidad contrarreformista robusteció en su lucha contra el protestantismo. Esta praxis literaria es fruto de del control social y la fijación funcional de cada individuo en el *statu quo* reproducido por las estructuras de poder que pretendían ser inmutables. Por este motivo, es que el recurso literario para poder introducir ejemplos de virtud y una vida moralizante fue especialmente fuerte en las mujeres que siempre siguieron las pautas espirituales y morales impuestas por los modelos de virtud masculinos. En este sentido, uno de los libros de devoción más divulgados a fines del siglo XVII y principios del XVIII fue el *Desengaño de religiosos y de almas que tratan de virtud* de Sor María de la

²⁷⁰ B.N.E.S.G., Jaime de Corella (1686), *Practica del Confessionario...op. cit.*, preámbulo s/p.

²⁷¹ José Luis Sánchez Lora (1988), *Mujeres, conventos...op. cit.*, p. 40.

Antigua, que vio la luz en la imprenta por primera vez en 1678 a instancias de Juan Cabezas en Sevilla²⁷².

Lo interesante para nuestra perspectiva de este libro de devoción tiene que ver con su soporte material. Si bien tuvo éxito editorial, evidentemente no alcanzó el volumen de publicación de la *Mística ciudad de Dios*, de María de Jesús de Agreda, que entre 1673 y 1713 había visto la estampa 30 veces en castellano. El libro de Sor María de la Antigua cuenta con 5 ediciones desde 1678 cuyo formato era de un volumen *in folio* de 814 páginas más índices. Si pensamos en la producción del libro, y a pesar de no acercarse en volumen a los grandes tratados de espiritualidad²⁷³, su gran cantidad de páginas y su formato era un obstáculo para la edición, la manipulación e incluso la circulación de la obra.

Así, la santidad, la oratoria, la vivencia mística, la catequesis, las honras fúnebres, el sistema sacramental y cualquier práctica ritual son actos espirituales y discursos teológicos que finalmente se encuentran encarnados en un texto escrito. Como observa José Luis Sánchez Lora para el caso particular del santo y la hagiografía: “Por eso, en la hagiografía, ética y estética son la misma cosa, forman un todo que podemos definir con la palabra latina forma en todas sus acepciones: hermosura, forma, cuño, molde, horma, imagen, figura, tipo, configuración. Esto implica que, junto al modelo eclesiástico-teológico encarnado, la hagiografía cuidará de forma muy especial la forma de la encarnadura, que al ser literaria tenía necesariamente que descansar en una eficaz técnica retórica”²⁷⁴. En el fondo, se ponía en marcha toda una maquinaria educativo-religiosa que tenía una doble vertiente de acción. Primero había que (re)educar al clero para que luego este catequizara a los fieles, cuyo objetivo final, era la salvación de las almas. Pero debemos precisar una cuestión importante para comprender las lógicas culturales que intervienen en el éxito de una obra en España durante el Antiguo Régimen. El libro apropiado para

²⁷² Véase León Carlos Álvarez Santaló (2003), “Algunos usos del libro y la escritura en el ámbito conventual: el ‘Desengaño de Religiosos’ de Sor María de la Antigua (1614-1617)”, en Carlos Alberto González Sánchez y Enriqueta Vila Vilar (comps.), *Grafías del imaginario*, *op. cit.*, pp. 157-202.

²⁷³ Melquíades Andrés (1994), *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 190-192.

²⁷⁴ José Luis Sánchez Lora (2003), “Hechura de Santo: procesos y hagiografías”, *op. cit.*, p. 338.

la formación del clero era un libro cuyo criterio de *utilidad* era dado por temática tratada. En consecuencia los libros de teología, de moral, sermonarios, de predicación, devocionarios, de derecho canónico, comentarios a las Sagradas Escrituras, regulación interna y formación de novicios eran los considerados como libros útiles.

Por otra parte, el criterio de utilidad de los libros que tenían las instituciones religiosas²⁷⁵ dependía también de la fidelidad a los autores de la propia orden religiosa y de las instituciones a fines²⁷⁶. Cosa no menor, porque la procedencia de los autores de ciertos libros, especialmente de autores de órdenes religiosas poderosas –como jesuitas y dominicos– con vinculaciones directas con la Monarquía, influirá directamente en el éxito editorial y la influencia socio-política que pudiesen tener estos llamados “libros útiles”. Por tanto, el libro también se entiende como un tipo de bisagra entre una deficiencia educativa y una necesidad pastoral. El libro, como resorte material de un discurso religioso, constituye una *entelequia* histórico-cultural importante para el porvenir de la Monarquía española al entenderse a sí misma mesiánicamente como protectora del catolicismo. Respecto de esto, y sin adelantarnos a lo que veremos en el capítulo 6, los manuales para la confesión, particularmente en América²⁷⁷, adquieren todo este sentido simbólico-mesiánico de protección del catolicismo. Gérard Dufour observa lo siguiente sobre la relación entre la mala formación del clero español del siglo XVIII y la importancia que en esta lógica adquieren los manuales para la confesión como género particular dentro de la cultura escrita de la época: “Ello explica la

²⁷⁵ Seguimos la línea del concepto y definición de “institución religiosa” de Enrique Martínez Ruiz (dir.) (2004), *El peso de la Iglesia*, op. cit., pp. 21-25.

²⁷⁶ Ofelia Rey Castelao y Margarita Sanz González (1997), “Monjes, frailes y libros: las bibliotecas de los regulares compostelanos a fines del Antiguo Régimen”, en *Obradoiro de Historia Moderna*, n° 6, Santiago de Compostela: Universidad Santiago de Compostela, p. 88.

²⁷⁷ La evangelización del Nuevo Mundo generó un choque cultural, donde las distintas transgresiones a la ortodoxia católica, particularmente la idolatría, donde el problema del lenguaje se convirtió en uno de los grandes obstáculos a la empresa misionera. De ahí el doble esfuerzo de parte de los misioneros de publicar manuales que adaptaran los textos más o menos estereotipados que llegan de Europa a la realidad americana y, en segundo lugar, el esfuerzo de traducir los cuestionarios a lenguas o dialectos de dichos grupos. Se pueden encontrar manuales para la confesión en más de quince lenguas aborígenes, entre los que predominan evidentemente por su carácter de culturas indígenas predominantes, el quechua, el aymara y el nahuatl. Véase Martin Azoulai (1993), *Les péchés du Nouveau Monde*, op.cit., pp. 38 y 54.

importancia de los manuales de confesores (...) no sólo venían a facilitar la tarea de los menos doctos, sino que imponían por todos los territorios de la monarquía española el mismo tipo de interrogatorio: el control de las conciencias no podía estar más centralizado, ni ser más uniforme”²⁷⁸.

En ese aspecto, los libros se hacían necesarios en un contexto donde la moralidad condicionaba a la teología, la pastoral y, especialmente, a cualquier tipo de comportamiento social. De tal manera, los libros más solicitados por las razones que hemos expuesto más arriba eran los destinados al sector religioso. Se constituyeron especialmente prácticos los *manuales* generales y compilatorios, ya que su formato y materialidad proporcionaba un aprendizaje mucho más rápido y cómodo a religiosos y frailes adecuándose a la, en muchas veces, dificultosa actividad pastoral y misionera.

Tomando la reflexión anterior nos permitirá ver más adelante que el éxito editorial del *Promptuario de Theologia Moral* de Fr. Francisco Larraga tiene una de sus explicaciones en la importancia de la idea de manual como texto y cuerpo literario particular. No era lo mismo leer una gran *Summa* de Moral, a la manera de Santo Tomás de Aquino o de los famosos *Salmanticenses* con los siete voluminosos tomos que componían la obra, que tener acceso a un conocimiento fijado en un libro manipulable en su formato *ad hoc* a los requerimientos de una pastoral y una moral que buscaba, especialmente en el siglo XVIII, administrar las conciencias y las conductas sociales de los fieles.

En suma, la explicación histórica de la evolución de la cultura escrita en relación al catolicismo tridentino también pasa por entender el libro como un *signo* de espiritualidad y su producción editorial como una *práctica* religiosa y no sólo como fruto de intereses económicos y de poder de parte de la Corona y de los gremios de impresores. El libro y la cultura escrita se constituyeron no sólo en una herramienta operativa para reforma de la educación y regeneración moral del clero como dispuso la praxis cultural posterior a la consolidación del pensamiento

²⁷⁸ Gérard Dufour (1996), *Clero y sexto mandamiento*, op. cit., p. 38.

contrarreformista. La utilidad del libro al interior de la vida religiosa del clero, especialmente a partir del siglo XVII, lo convirtió en una herramienta religiosa particular basada en una experiencia *grafo-espiritual* interior e individual. Sin embargo, la importancia de una obra religiosa sobrepasó las paredes conventuales transformándose también en una experiencia exterior y colectiva con la pervivencia de la práctica de la lectura en voz alta²⁷⁹, todo parte de una piedad que, desde el punto de vista lector y la lectura, coqueteaba con la ilustración y la actividad intelectual.

DE LA REPÚBLICA DE LAS LETRAS A LA ILUSTRACION CATÓLICA DEL CLERO HISPANO

En una Instrucción reservada que Carlos III mandó en 1787 a la Junta de Estado se observa lo siguiente:

²⁷⁹ Roger Chartier (2002), *El mundo como representación. op. cit.*, pp. 137-144. Según Chartier, para las elites letradas del siglo XVI y XVII la lectura se convertiría en el acto de ocio íntimo y secreto por excelencia, pero que no es ni mucho menos un acto restrictivo al mundo privado. La lectura, por medio de su práctica en voz alta, puede generar lazos sociales “reunir alrededor de un libro, cimentar una relación de convivencia pero bajo la condición de no ser ni solitaria ni silencioso”, p. 122. No obstante, es particularmente interesante la crítica directa que hace José Luis Sánchez Lora al argumento del historiador francés sobre la interpretación que éste hace de la práctica de la lectura en voz alta como una forma de sociabilidad. También crítica la idea de Chartier que propone la obra literaria y su texto como un “discurso abierto” donde el mensaje de dicho texto sea (re)construido por la recepción que el lector hace de la obra. En términos generales, la crítica de Sánchez Lora dice que el texto no es en sí abierto, todo lo contrario, es cerrado. La pervivencia de oralidad en los textos y la práctica la lectura en voz alta no da la posibilidad de convertir a la lectura en un espacio de libertad y de introspección de parte del lector, terminando de construir, bajo su percepción, el discurso que intenta dar el texto. Esto, según la hipótesis de Sánchez Lora, se daría por la formación retórica que los autores poseían en el período moderno, elemento que Chartier no habría tomado en consideración para su análisis desde el punto de vista metodológico. Sánchez Lora muestra, que el texto no puede ser abierto, porque la retórica que formó parte de las cinco *Studia Humanitatis* propuestas por la cultura del Renacimiento que además formó parte de la metodología de enseñanza humanística presente en la *Ratio Studiorum* que se utilizaban en los Colegios de la Compañía de Jesús. Toda esta formación retórica era parte de una estrategia persuasiva que manejaba, por medio de la oralidad y el discurso público, las conciencias de los interlocutores. De ahí, que los dispositivos textuales que cita Chartier para controlar al lector no sean los únicos según Sánchez Lora. Deben tomarse también las estrategias persuasivas del arte de la retórica que era parte de la formación de los autores y por tal motivo no puede entenderse la lectura en voz alta como una práctica de sociabilidad libre que termine de configurar el mensaje del texto. Para profundizar en este interesante planteamiento véase José Luis Sánchez Lora (2002), “Retórica, oralidad y lectura en la Edad Moderna”, en *Cuadernos de Historia Moderna, Anejos*, I, Madrid: Servicio de Publicaciones, Universidad Complutense de Madrid, pp. 65-84.

“La ilustración del clero es muy necesaria para estas importantes ideas. En esta parte tiene mucho que trabajar el celo de la Junta. El clero secular y regular, educado con buenos estudios, conoce fundamentalmente los límites de las potestades eclesiástica y real y sabe dar a ésta y al bien público toda la extensión que corresponde (...) Debe promoverse, así en la universidad como en los seminarios y en las órdenes religiosas, el estudio de la Santa Escritura y de los Padres más célebres de la Iglesia; el de sus concilios generales primitivos en sus fuentes y el de la sana moral. Igualmente conviene que el clero secular y regular no se abstenga de estudiar y cultivar el derecho público y de gentes, al que llaman político y económico, y las ciencias exactas: las matemáticas, la astronomía, geometría, física experimental, historia natural y otras semejantes”²⁸⁰

Lo interesante de la exposición que hace Carlos III es que los obispos, aunque siempre desde la tradición, participaron en estos impulsos reales de renovación y apertura intelectual. Sin lugar a dudas, explorar las *ideas* religiosas en la vida del clero español durante parte del Antiguo Régimen representa un espacio especialmente complejo para el historiador. Al ser las ideas un objeto de estudio que no es concreto y que pertenecen a una meta-realidad, aunque no por eso carente de historicidad, hace de su estudio un lugar particularmente arriesgado de investigar. Los trabajos que se han hecho cargo de este itinerario de la vida cultural hispana, en particular desde la historiografía francesa, se han inclinado especialmente al estudio del desarrollo e influencia social del jansenismo tanto en su vertiente religiosa como en su vertiente política²⁸¹.

Situación compleja, aunque puede ser una ventaja exegética, si se piensa que el pensamiento científico y el filosófico no se encontraban diferenciados del pensamiento teológico. Las ciencias no hacían más que continuar con su servil

²⁸⁰ Francisco Martín Hernández (1979), “La formación del clero en los siglos XVII y XVIII”, en García-Villoslada, Ricardo, Fernández Conde, Javier y Bango Torviso, Isidro (dirs.), *Historia de la Iglesia en España*, op. cit., pp. 534-535.

²⁸¹ Especialmente importantes para este tema son los trabajos de Jöel Saugnieux (1975), *Le jansénisme espagnol du XVIII^e siècle, ses composantes et ses sources*, Oviedo: Cátedra Feijoo, Universidad de Oviedo y del mismo autor (1976), *Les Jansenistes et le renouveau de la predication dans l'Espagne de la seconde moitié du XVIII^e siècle*, Lyon: Presses Universitaires.

relación con la filosofía y la teología repitiendo con matices las concepciones aristotélicas sobre la realidad física. La propia filosofía no gozaba de independencia, ya que como ha observado Francisco Sánchez-Blanco, “tenía que aceptar como base de sus raciocinios la Revelación y los dogmas”²⁸².

Así, a comienzos del siglo XVIII, inevitablemente debemos tener presente como eje articulador del pensamiento lógico al paradigma escolástico. Luego del aislamiento cultural iniciado por la política de Felipe II, y perpetuada por sus sucesores durante el “claro-oscuro” siglo XVII español, el inicio de la centuria siguiente en el ámbito del pensamiento y las llamadas luces no mostraba más que “un panorama desolador frente a la extraordinaria floración europea de grandes sistemas filosóficos”²⁸³. Con esto no queremos emitir una valoración negativa (nada más lejos de la realidad) del desarrollo y aporte que España realizó a la filosofía y la ciencia moderna durante los siglos XVII y XVIII como ha sido la idea hasta ahora.

Actualmente la historiografía española ha comenzado a matizar esta idea a la luz de las nuevas investigaciones en Ilustración española e historia de la ciencia española demostrado que España, si bien no estaba al nivel de otras potencias europeas en el desarrollo de un pensamiento moderno, sí poseía una actividad ilustrada y científica importante²⁸⁴. Un rey como Felipe II mostró un fuerte interés por el desarrollo científico que materializó con la construcción del Monasterio de San Lorenzo del Escorial y la fundación de la Academia de Matemáticas. Cosa interesante, pues no debemos perder la perspectiva de que Felipe II fue un gobernante sumamente religioso. A pesar de sus fuertes convicciones religiosas no

²⁸² Francisco Sánchez-Blanco (1996), “Filosofía”, *op. cit.*, p. 673.

²⁸³ Ludovico Geymonat (2006), *Historia de la filosofía y de la ciencia*, Barcelona: Crítica, p. 411.

²⁸⁴ Alguno de los trabajos que se encuentran en esta línea de trabajo están los de Enrique Martínez Ruiz y Magdalena de Pazzis Pi Corrales (eds.) (2008), *Ilustración, ciencia y técnica en el siglo XVIII español*, Valencia: Publicaciones Universitat de València, 2008, pp. 13-21. Respecto de esta reivindicación de la participación de la ciencia española en la llamada Revolución Científica la bibliografía comienza a adquirir un volumen importante, pero puede verse el interesante y aclarador trabajo Víctor Navarro Brotóns y William Eamon (eds.) (2007), *Más allá de la Leyenda Negra. España y la Revolución Científica*, Valencia: Publicaciones Universitat de València, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Dentro de esta línea renovada está el interesante trabajo que sitúa los inicios del conocimiento científico moderno en el siglo XVI con la actuación de instituciones como el Consejo de Indias y la Casa de Contratación de Antonio Barrera-Osorio (2006), *Experiencing Nature. The Spanish American Empire and the Early Scientific Revolution*, Austin: University of Texas Press.

encontró contradictoria su posición de defensor del catolicismo con esta apertura intelectual conciliando, de cierta manera, fe y razón, revelación y experimentación. Como se observa en la obra dirigida por Enrique Martínez Ruiz respecto de lo que representa El Escorial: “(...) fue concebido como lugar de recogimiento y estudio, por lo que se convirtió en el gran centro del saber hispánico, cuya construcción supuso un impulso para el progreso de la ingeniería y en donde adquirieron gran importancia el estudio de las ciencias experimentales, como la química o la alquimia, para cuyo desarrollo contaron con una de las dependencias más emblemáticas de este edificio, su famosa botica”²⁸⁵.

Ahora bien, dentro del mundo religioso español sólo resaltan algunas figuras particulares, más bien de segundo orden, dentro del concierto del saber europeo en este período de transición al saber ilustrado. El cisterciense Juan Caramuel y Lobkowitz (1606-1682) interesado, y al corriente, de las ideas matemáticas y físicas de su tiempo publicó su obra *Mathesis audax* (1644) en la que se aprecia la influencia del *Discurso del método* de Descartes. También el jesuita Sebastián Izquierdo (1601-1681), preocupado por la renovación filosófica, publicó *Pharus scientiarum* (1644) y la obra *Ars magna sciendi* (1669).

Sin embargo, la especulación escolástica se hacía sentir con bastante fuerza en las obras de Sebastián Izquierdo al entregar una memorística repetición de las tesis expuestas por Santo Tomás de Aquino²⁸⁶. También resalta, por su gran producción pese a su corta edad, el trabajo del jesuita moralista aragonés Baltasar Gracián (1601-1658) con obras como *Agudeza y arte de ingenio* (1642), *El héroe* (1637), *El político* (1640), *El discreto* (1646), *Oráculo manual y arte de prudencia* (1647) y *El críticón* (1651).

Bien es cierto que debemos matizar el estudio y la práctica de ideas “modernas” entre el alto y bajo clero, ya que evidentemente el primero contaba con mayor formación intelectual, pero el segundo era el sector mayoritario. Las críticas de los

²⁸⁵ Enrique Martínez Ruiz (dir.) (2004), *El peso de la Iglesia, op. cit.*, pp. 567-568.

²⁸⁶ Francisco Sánchez-Blanco (1996), “Filosofía”, *op. cit.*, p. 673.

ilustrados van, en su mayoría, dirigidas al clero regular y los beneficiados que cobran rentas sin dedicarse a su actividad apostólica.

Por tanto, podemos decir con alguna seguridad, sin querer ofender a los estudiosos más puristas dedicados a estos temas, que la ilustración del clero, si tomamos este sector social en su totalidad, era más bien tímida y modesta. Está bien estudiado que la renovación intelectual comenzó particularmente en Valencia durante el siglo XVIII teniendo como gran exponente al erudito Gregorio Mayans y Siscar (1699-1781) quien se convirtió en el heredero del legado de Vives y los *novatores* como agente reformador²⁸⁷. Dentro del mundo religioso valenciano resaltan algunas figuras como Antonio Eximeno (1729-1808), Juan Andrés (1740-1799) y Joan Baptista Munyós (1745-1799), quienes asimilaron el empirismo psicológico de Locke y de Condillac²⁸⁸. Sin duda, todos guardaban una característica que los unía su particular interés por el cultivo del conocimiento ilustrado....todos eran jesuitas. Probablemente fueron los jesuitas la parte del clero que más comunión tuvo con los saberes y la práctica científica, y más que eso, con un pensamiento renovador, moderno y abierto al espíritu de época en la que se vivía con plena conciencia de la realidad y su contexto. No por nada esta actitud les generó tantos roces y conflictos con otras órdenes religiosas y con la Monarquía.

No podemos detenernos en el movimiento reformador iniciado por los *novatores* y el desarrollo de los saberes científicos en España a inicios del siglo XVIII, pues en esta investigación por ahora sólo nos importa ver con mayor claridad la existencia de estas tendencias renovadoras en el sector eclesiástico²⁸⁹. En un universo sacralizado y marcado por la contrarreforma el conocimiento científico estaba

²⁸⁷ Antonio Mestre Sanchis (2008), “La Ilustración valenciana en España y en Europa”, en Enrique Martínez Ruiz y Magdalena de Pazzis Pi Corrales (eds.), *Ilustración, ciencia y técnica...op. cit.*, pp. 41-50. Para profundizar en la figura de “Don Gregorio” puede verse también Antonio Mestre, Sanchis (1999), *Don Gregorio Mayans y Siscar: entre la erudición y la política*, Valencia: Diputació de València, Área de cultura.

²⁸⁸ Ludovico Geymonat (2006), *Historia de la filosofía... op. cit.*, p. 412.

²⁸⁹ Para profundizar sobre este tema puede verse el trabajo titulado *Los novatores como etapa histórica*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1996 y la obra de Jesús Pérez Magallón (2002), *Construyendo la modernidad, la cultura española en el tiempo de los novatores (1675-1725)*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de la Lengua Española.

completamente supeditado al pensamiento teológico, pero especialmente al aparato punitivo y coercitivo del Tribunal del Santo Oficio.

El caso más representativo de esta tensión entre los saberes modernos y la esquizofrenia intelectual que existía en parte de la Iglesia se refleja en el conocido juicio de 1633 que la Inquisición dejó caer sobre Galileo. Sin querer desviarnos de nuestro tema, debemos decir que si bien las obras de Galileo indignaron a cierto sector de la Curia romana, no es la única explicación que se puede dar al juicio que vivió²⁹⁰.

Si vemos la actuación que el clero tuvo en la generación y consolidación de saberes ilustrados y científicos, podemos ver que las órdenes religiosas tuvieron un papel importante dentro del área de la salud y de las ciencias exactas. Recordemos que desde la Edad Media las órdenes hospitalarias se encargaban de atender, tanto espiritual como médicamente, a los peregrinos, cautivos y cualquier fiel que lo necesitase.

Los conventos y monasterios tenían uno de los espacios más característicos e importantes en la botica donde realizaban experimentos farmacéuticos. Fray Bernardino, franciscano, médico y farmacéutico del Convento de San Francisco del Monte en Villaverde del Río en Sevilla, escribió dos obras científicas fundamentales: *Modus faciendi cum ordine* y *Metaphora y Medicina*. En ellas trató sobre la práctica de la medicina y la farmacia de la época²⁹¹. En el siglo XVII los saberes médicos no cambiarían en su esencia respecto del siglo anterior. Fray Esteban de Villa, benedictino, boticario en el hospital de San Juan de Burgos, destacó por la defensa del uso de productos químicos que complementarían la

²⁹⁰ Los recientes estudios de algunos historiadores de la ciencia interesados en la dimensión social de los acontecimientos científicos han demostrado que el juicio de 1633 no fue solamente fruto de las ideas científicas de Galileo. En esos trabajos se explica como el sistema del mecenazgo, en cuya red política el mecenas más poderoso era el propio Papa, influyó en la pérdida de legitimidad y credibilidad de sus descubrimientos y teorías científicas. La pérdida de la *gratia*, o favor del Príncipe, era fundamental para poder legitimar cualquier conocimiento científico en el Antiguo Régimen. Por tanto, la pérdida de la estima de Urbano VIII por parte de Galileo en la Corte romana fue un factor fundamental para que se le condenase en 1633. Esta nueva línea de aproximación al juicio de Galileo puede verse en la brillante obra de Mario Biagioli (2008), *Galileo cortesano. La práctica de la ciencia en la cultura del absolutismo*, Buenos Aires: Katz Editores, especialmente el capítulo 6 “Un marco para el juicio de Galileo”, pp. 385-432.

²⁹¹ Enrique Martínez Ruiz (dir.) (2004), *El peso de la Iglesia, op. cit.*, p. 570.

medicina natural en la cura de enfermedades²⁹². En el campo de las ciencias exactas o aplicadas la participación de las órdenes religiosas fue mucho menos explícita y abundante que como lo hizo con la disciplina médica y farmacéutica. La Iglesia, como el Estado monárquico, tuvo una actitud defensiva y perseguidora frente a las nuevas corrientes científicas y filosóficas particularmente durante el siglo XVII con el desarrollo de la teoría heliocéntrica de Galileo.

En este campo fue (nuevamente) la Compañía de Jesús la que corrió con ventaja siempre con sus impulsos anti-inmovilistas participando activamente en los avances de las ciencias exactas y su aporte a la modernidad científica²⁹³. Sin extendernos demasiado, la figura del jesuita Vicente Mut (1614-1687), aunque poco estuvo en la compañía para luego enrolarse en el ejército, fue uno de los astrónomos más importantes de España durante el siglo XVII al adoptar las ideas astronómicas de Kepler sobre el movimiento de los planetas. José de Zaragoza (1627-1679) en su obra *Esphera en comun, celeste y terráquea* plantea nuevos conocimientos sobre astronomía, las manchas solares y las observaciones de los cometas y estrellas. Aunque su aportación más importante estaba en la afirmación de que los cielos son fluidos e infinitos y su teoría contraria a la incorruptibilidad de los cuerpos celestes apartándose definitivamente de la tesis aristotélica²⁹⁴.

Por otro lado, hasta antes de la expulsión en 1767, los jesuitas de la Universidad de Cervera, tras la unificación y sustitución hecha por Felipe V de todas las universidades anteriores en Cataluña, cultivaron un escolasticismo ecléctico y siempre moderadamente renovador que transitaba entre la vieja filosofía y la nueva ciencia. El personaje más destacado de este panorama intelectual en Cervera fue Mateu Amimeric (1715-1799), amigo de Mayans, y autor de la obra titulada, de

²⁹² *Ibíd.*, p. 571.

²⁹³ Especialmente iluminador es el trabajo muestran el aporte de la Compañía de Jesús al conocimiento científico en los siglos XVI y XVII de Antonella Romano (1999), *La contre-réforme mathématique: constitution et diffusion d'une culture mathématique jésuite à la Renaissance (1540-1640)*, Roma: École française de Rome. También puede verse sobre las complejas relaciones entre ciencia y religión Catherine Brice y Antonella Romano (dir.) (1999), *Science et religion de Copernic à Galilée (1560-1610)*, Roma: École française de Rome y Perla Chinchilla y Antonella Romano (coords.) (2008), *Escrituras de la modernidad. Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*, México: Universidad Iberoamericana.

²⁹⁴ Enrique Martínez Ruiz (dir.), *El peso de la Iglesia, op. cit.*, p. 575.

manera bastante sugerente y reveladora, *Systema antiquo-novum jesuiticae philosophiae* publicada en 1747.

Fuera ya de este ambiente, y aunque no es misterio para nadie, uno de los religiosos españoles que más aportó al desarrollo de la modernidad ilustrada fue el benedictino gallego Benito Jerónimo Feijoo y Montenegro (1676-1764). Un notable admirador de Vives, de Bacon, de Descartes y de los ilustrados franceses, plasmó todo el pensamiento crítico que desarrolló en sus dos famosas obras: el *Teatro crítico universal. Discursos varios en todo género de materias para desengaño de errores comunes* (1726-1739) escrito en 8 volúmenes y, las *Cartas eruditas y curiosas, en que por la mayor parte se continúa el designio del “Teatro crítico universal” impugnando o reduciendo a dudosas varias opiniones comunes* (1742-1760) escritas en 5 volúmenes. Es quizás una de las figuras más representativas de estas corrientes ilustradas, de espíritu abierto, aunque siempre prudente en la exposición sin recurrir a argumentos afiebrados²⁹⁵. Siempre se mostró disconforme que fuera del espacio hispano se desarrollase la anatomía, la física, la geografía o la historia natural, “mientras [nosotros] nos quebramos la cabeza [en España] sobre si el ente es unívoco o análogo, si trasciende las diferencias, si la relación se distingue del fundamento (...)”²⁹⁶.

A pesar de estos impulsos renovadores y abiertos a otras disciplinas, esta actitud de los clérigos correspondía a un sector bastante reducido dentro de conventos, monasterios y universidades. Estas corrientes ideológicas simplemente eran matizadas por la escuela religiosa dentro de la universidad y del hábito de cada orden. Si bien, como hemos visto en el apartado anterior, la formación del clero mejora por medio de la actividad reformista de la Monarquía, especialmente con la inclusión de los nuevos seminarios, no podemos hablar de una gran apertura a las ideas renovadoras. Lo importante y lo verdadero seguía siendo “lo seguro”.

²⁹⁵ De hecho, se ha demostrado con interesantes argumentos que el pensamiento de Feijoo no era ni tan moderno ni tan crítico como la clásica historiografía más nacionalista siempre lo ha hecho revistiendo su obra de un carácter completamente original. Sobre la crítica a la “aceptada” modernidad y originalidad de la obra de Feijoo véase el excelente trabajo de Eduardo Subirats (1981), *La ilustración insuficiente*, Madrid: Taurus Ediciones.

²⁹⁶ Francisco Martín Hernández (1979), “La formación del clero en los siglos XVII y XVIII”, *op. cit.*, p. 539

Tomemos a manera de ejemplo al propio padre Larraga, y sin detenernos en cuestiones que nos ocuparan más adelante, que se aferraba a autores bien conocidos y no era partidario de adentrarse en terrenos poco claros evitando siempre lo pantanoso de las explicaciones filosóficas ambiguas. Evidentemente, cuando escribió su *Promptuario de la Theologia* en 1706 el peso de la escolástica aun era fuerte. No obstante, es sumamente indicativo que aun en la edición de 1759 se seguía reproduciendo, con exactitud, el prólogo de las primeras ediciones expresando en pocas palabras, aunque reflejando muy explícitamente la postura del clero en materia de ideas, la siguiente aseveración: “No sigo sentencia alguna, que no sea de graves Autores, segura en conciencia, y á mi ver aun la mas probable”²⁹⁷.

Esta observación de Fr. Francisco Larraga es representativa del panorama ideológico que vivía el clero español durante los siglos XVII y XVIII. En este sentido, y dado nuestro objeto de estudio, en su mayoría el clero hispano abrazó con fuerza la defensa del rigorismo intelectual y moral. La apertura ilustrada del *Siglo de las luces* no frenó la fuerte y dura lucha contra el probabilismo iniciada durante el siglo XVII con la publicación de las *Provinciales* de Pascal, la obra de Carlos Borromeo y las proposiciones condenadas de Alejandro VII e Inocencio XI. En términos ideológicos, a pesar de la estrecha vinculación política y cultural de España con Francia en el siglo XVIII, el filosofismo de los enciclopedistas, con toda su fuerza intelectual, no logró una repercusión que fuese lo suficientemente profunda como para calar en los pilares tradicionales y rigoristas del pensamiento hispano que no sólo existía en clero sino también en la mayoría de la sociedad²⁹⁸.

El estudio realizado por Ofelia Rey Castelao y Margarita Sanz González sobre las bibliotecas de los frailes regulares de Santiago de Compostela a fines del siglo XVIII

²⁹⁷ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1759), *Promptuario de la Theologia Moral muy útil para todos los que se han de exponer de Confesores, y para la debida administracion del Santo Sacramento de la Penitencia. Enmendado, y corregido de los muchos defectos que tenian las impresiones antecedentes. Su Autor el P. Fr. Francisco Larraga, Regente de la Universidad de Santiago de Pamplona, Orden de Predicadores. Véase el Prologo del Lector. Dedicado al Glorioso Patriarca San Joseph. Trigessima sexta impression. Con Privilegio. En Madrid. En la Imprenta de los Herederos de la Viuda de Juan Garcia Infanzón, preámbulo s/p.*

²⁹⁸ Francisco Martín Hernández (1979), “La formación del clero en los siglos XVII y XVIII”, *op. cit.*, p. 537.

es bastante indicativa de esta cuestión sugiriendo los avatares tanto de la vida religiosa como el intereses intelectuales del clero regular. Nos permite conocer, en parte, la formación cultural y las lecturas que, por imposición o por gusto, debían consultar los religiosos para desempeñar su posterior actividad pastoral. Al respecto las autoras observan:

“Plantearse mediciones de las existencias de esas bibliotecas en número de títulos y volúmenes, la identificación de autores y títulos, lugares y fechas de edición, idioma, tamaño, etc., oculta algo tan complejo como tratar de conocer el bagaje cultural que albergaban las casas del clero regular y la intervención de sus componentes en la actividad intelectual y religiosa observando los instrumentos de los que disponían, es decir, tratando de percibir si tenían en su poder libros acordes con su época y con la sociedad en la que se encuadraban, y si sus lecturas –al menos las potenciales-, se parecían a las de otros sectores, la adecuación de las obras disponibles con las actividades propias del clero regular –la predicación, la confesión, la enseñanza, la simple meditación, etc.-, aunque pocas veces es posible saber si las utilizaban, y si se limitaban a ser receptores pasivos de donaciones de libros, compradores más o menos obligados por sus superiores, conservadores de un patrimonio bibliográfico acumulado durante largo tiempo, o bien si se ocupaban de renovarlos haciendo adquisiciones”²⁹⁹

La distribución temática de estas bibliotecas nos entrega ciertas claves de la mentalidad religiosa e intelectual de los regulares en el siglo XVIII las que van en desmedro de las corrientes ideológicas más modernas. En el caso de las bibliotecas compostelanas corresponden a la de monasterios, conventos, la biblioteca arzobispal, la capitular y la universitaria, es decir, todas bibliotecas de un carácter eclesiástico. En el siguiente recuadro exponemos las estadísticas conformadas por las autoras anteriormente citadas, cuyos datos nos ayudarán a visualizar parte del anquilosamiento de la escolástica y el inmovilismo intelectual y cultural al interior del mundo religioso.

²⁹⁹ Ofelia Rey Castelao y Margarita Sanz González, (1997), “Monjes, frailes y libros: las bibliotecas de los regulares compostelanos a fines del Antiguo Régimen”, *op. cit.*, pp. 83-84.

	FRANCISCANOS		MERCEDARIOS		DOMINICOS	
	1761		1802		1836	
	nº	%	nº	%	nº	%
Predicativos	1.222	22.7	534	21.8	457	16.8
Teología	1.700	31.6	806	32.8	841	31.0
Filosofía	257	4.8	244	9.9	175	6.5
Sagrada Escrit./SS.PP.	657	12.2	256	10.4	334	12.3
Concilios/Ritos	418	7.8	64	2.6	*300	*301
Derecho civil/canónico	384	7.2	106	4.3	463	17.0
Historia	471	8.7	397	16.2	249	9.2
Ciencias/letras	264	4.9	47	1.9	194	7.2
Total	5.373	100.0	2.454	100.0	2.713	100.0

CUADRO 3. *Distribución temática de bibliotecas de religiosos en Galicia en el siglo XVIII.*
FUENTE: Ofelia Rey Castelao y Margarita Sanz González, “*Monjes, frailes y libros*”, p. 88.

Como se observa en los datos expuestos en las tres bibliotecas de las órdenes más importantes de la región, la importancia que se le da a los libros de predicación y teología queda bajo ninguna discusión. La teología representa un tercio de las obras, siendo la dogmática más importante que la mística y la moral. Los libros de filosofía son más abundantes entre los mercedarios, pero finalmente son los de moral los que predominan³⁰². A pesar de que la filosofía era absorbida completamente por la teología, cuyos límites eran bastante ambiguos por la pervivencia del método escolástico, recordemos que dentro de los *cursus* filosóficos del siglo XVIII la vertiente más importante era la filosofía moral o ética que se

³⁰⁰ Incluidos en derecho civil y canónico.

³⁰¹ Incluye ciencias, literatura clásica y moderna, artes y otros.

³⁰² Ofelia Rey Castelao y Margarita Sanz González (1997), “Monjes, frailes y libros: las bibliotecas de los regulares compostelanos a fines del Antiguo Régimen”, *op. cit.*, p. 89.

concentraba en la formulación de las normas y de su aplicación casuística³⁰³. La biblioteca de San Martín Pinario fue una de las más abundantes y nutridas de la región y en ella se aprecia que, según lo pesquisado por las autoras citadas, resaltan las obras de Santos padres, autores dogmáticos, teología escolástica y moral, liturgia y disciplina monástica, mística, historia eclesiástica y profana, cuya cuantificación global corresponde a 3.288 volúmenes representando el 31,7% del total de obras de la biblioteca. En este sentido, la reflexión de Ofelia Rey Castelao y Margarita Sanz González es bastante pertinente: “(...) de los libros se extraía la información básica para la predicación, la acción parroquial, la pedagogía escolar y la docencia universitaria, por eso, bajo una apariencia tradicional son, en esencia, bibliotecas con un fuerte sentido práctico , pero lejos del utilitarismo material”³⁰⁴.

Otro grupo mayoritario que también posee algunas obras de teología escolástica, moral y mística, geografía, historia eclesiástica y profana además de poesía comprende 2.588 volúmenes representando el 25% del total. En un tercer grupo están expositores sagrados, libros de derecho canónico, derecho civil, filosofía, medicina, matemáticas, letras humanas y diccionarios los que corresponden a 2.703 volúmenes representando el 26,1%. El último grupo estaba compuesto por expositores sagrados y predicadores, libros derecho canónico y civil, gramática, filosofía y letras humanas con 1.364 volúmenes correspondiendo al 13,1% de los libros existentes en la biblioteca³⁰⁵. Evidentemente los últimos dos grupos corresponden a duplicados de las obras de los dos primeros grupos que eran los mayoritarios.

A pesar de la desconfianza que las autoridades eclesiásticas y la elite intelectual que dirigía el clero mostraban hacia cierto tipo de libros y a la apertura cultural, existen obras dedicadas a las ciencias, la medicina, las matemáticas, la gramática y las humanidades. Es decir, a pesar de la aplastante mayoría de libros referidos a temas religiosos y morales, cosa que no sorprende e incluso representa algo obvio y algo

³⁰³ Francisco Sánchez-Blanco (1996), “Filosofía”, *op. cit.*, p. 674.

³⁰⁴ Ofelia Rey Castelao y Margarita Sanz González (1997), “Monjes, frailes y libros: las bibliotecas de los regulares compostelanos a fines del Antiguo Régimen”, *op. cit.*, p. 89.

³⁰⁵ *Ibíd.*, pp. 91-92.

especialmente necesario para las elites intelectuales dirigentes, la composición de las bibliotecas reflejan los debates y las ambigüedades ideológicas de un siglo XVIII español tan dinámico en sus pretensiones de modernidad política y cultural como inmovilista en sus estructuras.

Más adelante veremos, en un ejercicio de ductilidad conceptual, que la teología moral, a pesar de su rigorismo y combate al probabilismo y el laxismo moral, recogió los problemas de una sociedad que evolucionaba muy lentamente. Independiente que la moral y su consecuente representación social estén definidas por los “acuerdos” religiosos que se tomaron en el Concilio de Trento en el siglo XVI, y consolidada con la publicación del *Ritual Romano* en 1614, las polémicas ideológico-morales entre rigorismo y laxismo son el espejo de los cambios y movimientos más subterráneos que la sociedad hispana vivía durante el siglo XVIII.

La importante participación del clero español en estas polémicas, ya sea para un lado o para otro, (de)mostraba que en ciertos aspectos había ido abandonando progresivamente las experiencias místicas y la especulación metafísica para insertarse en los cambios y problemas, cada vez más exteriorizados, de una realidad objetiva y particular. De ahí, por ejemplo, que la medicina esté bastante presente en los textos que los religiosos consultaban. A pesar de la vigilancia inquisitorial, y la publicación de *Índices* durante el siglo XVIII, circularán libros que traten sobre el racionalismo y el positivismo, la idea de inmanencia, el criticismo histórico, la nueva exégesis bíblica, los nuevos derroteros de la moral, e incluso, libros sobre una reacción, aunque muy solapada, contra la Curia romana y las instituciones eclesiásticas³⁰⁶.

Con todo, y sin extendernos más en el fenómeno de la Ilustración hispánica que fue más bien tímida y modesta en su conocimiento experimental dado el marcado carácter contrarreformista de la Monarquía (muy distinta a otros movimientos ilustrados en Europa que seguían aceptando el catolicismo, pero que a diferencia

³⁰⁶ Francisco Martín Hernández (1979), “La formación del clero en los siglos XVII y XVIII”, *op. cit.*, p. 540.

de la hispana, integraban incluso ciertos elementos deístas en su crítica como sucedió en Italia y Francia) nos interesa dejar claro que los intentos de cambio y de “ilustrar” a una sociedad y un clero con bastantes vacíos morales e intelectuales, fue en buena parte por el esfuerzo realizado por el propio clero aunque con claras reticencias hacia lo moderno.

Después de ese largo período de aislamiento cultural vivido desde fines del siglo XVI, la dinámica modernizadora llevada a cabo especialmente por Carlos III, no fue suficiente para fracturar y penetrar las inercias intelectuales y prácticas sociales tradicionales que estaban muy arraigadas en la sociedad hispana. El aislamiento era tal, que ni siquiera se tuvo conocimiento inmediato de que en 1757 Benedicto XIV había anulado la regla cuarta del *Índice* romano permitiendo la traducción de la Biblia a lenguas vernáculas. Como observa Teófanés Egido respecto de las inercias presentes en el pensamiento del clero en el siglo XVIII: “Podían más las inercias, el espíritu tridentino y el miedo a la Inquisición”³⁰⁷.

“*ARS ARTIUM REIMEN ANIMARUM*”: LOS MANUALES PARA CONFESAR DEL MUNDO DE LA RENOVACIÓN CATÓLICA

Vimos que al finalizar el Concilio de Trento ya se habían asentado las bases para la renovación del catolicismo donde la nueva devoción intentó robustecer las expresiones religiosas individuales por sobre las colectivas. Siguiendo esta línea individual, también hemos visto como el libro se constituyó como una herramienta sumamente importante dentro de la estrategia pedagógica de la renovación católica al interior de la Iglesia. Con la precaria formación intelectual de los sacerdotes, situación que ya adquiriría caracteres patológicos al arrastrarse desde el período medieval, un resorte como el libro se hacía imprescindible en el mundo de la renovación católica. Pero el libro que surgió desde Trento no era un libro

³⁰⁷ Teófanés Egido (1996), “Religión”, *op. cit.*, p. 741.

cualquiera, pues fue un *libro católico* que en su naturaleza, como bien lo ha definido Ronald Po-Chia, estaba definido por el control y la exuberancia³⁰⁸.

En el caso de nuestro problema de estudio, por una parte, se hacía sumamente importante reforzar el sesgo confesional de los textos, y por otra, la especialización de la literatura destinada a la formación particular de los confesores. Los manuales de moral van a ser un tipo de libro específico dentro del libro católico moderno surgido de Trento. Incluso, si se revisan los catálogos de la Feria del Libro de Fráncfort entre 1574 y 1592, las obras de teología correspondientes a la Compañía de Jesús, la más prolífica en la producción de libros, sólo representan una pequeña fracción de toda la producción³⁰⁹.

Por su parte, en el mundo católico hispánico, un tópico como la administración de la confesión, particularmente durante el siglo XVIII, fue sólo una parte (aunque fundamental) de los temas desarrollados por estos manuales generales. Quizás el manual escrito por Jaime de Corella, al que aquí hemos recurrido en varias oportunidades, fue una de las últimas obras enfocados solamente en el sacramento de la penitencia al estar organizado alrededor de un diálogo ficticio entre confesor y penitente. Esta división entre obras de teología moral que integraban la confesión como un tema más, aunque siempre con mayor importancia, y las que trataban el sacramento de manera independiente, se comprueba, en el caso del padre Corella, con la publicación en 1687 de una *Svma de la Theologia Moral* que contó con un importante éxito editorial durante el siglo XVIII³¹⁰.

También tuvo un gran éxito editorial durante el siglo XVIII el manual escrito por Fr. Valentín de la Madre de Dios titulado *Fuero de la Conciencia* cuya temática

³⁰⁸ Ronald Po-Chia Hsia (2010), “El libro católico”, en Ronald Po-Chia Hsia, *El mundo de la renovación católica*, op. cit., p. 205.

³⁰⁹ *Ibíd.*, p. 214.

³¹⁰ B.N.E.S.G., Jaime de Corella (1687), *Svma de la Theologia Moral. Sv materia: los tratados mas principales de casos de conciencia. Sv forma: unas conferencias practicas. Parte primera. Dedicale a la Inmaculada Concepcion de Maria Santíssima, Nuestra Señora: Por manos del Illystrissimo Señor Don Juan Grande Santos de San Pedro, Obispo de Pamplona, del Consejo de su Magestad, &c. El P.F. IAYME DE CORELLA, CAPVCHINO, ex-Lector de Theologia, y Missionario Apostolico. Vease el Prologo. Con Privilegio: En Pamplona, en la Imprenta de Martin Gregorio de Zabála, Impressor del Reyno. La última impresión de la que tenemos referencia corresponde a 1757.*

estaba solamente referida al sacramento de la penitencia³¹¹. Este manual, denominado de manera un tanto coloquial por Gerard Dufour como el *best seller* de la literatura penitencial, contó con ediciones desde 1702 hasta 1772. Según el citado historiador “se realizaron nada menos que 16 ediciones de este libro que sobrepasaba las quinientas páginas in 4^o”³¹². Aunque esto nos ocupará más adelante, no parece muy elevado el número de ediciones de este “best seller” si lo comparamos con las casi 100 ediciones que tuvo el *Larraga* durante ese período.

Esta literatura fue altamente consumida por frailes y curas quienes debían obligadamente recurrir a ella, pues era necesario conocerla para realizar los estudios que los habilitaban para la administración de los sacramentos además de usarlos posteriormente como libros de consulta cuando realizaban su actividad pastoral³¹³. En este sentido, debía ser una literatura esencialmente práctica y operativa para las necesidades pedagógicas de los sacerdotes. El *Promptuario de Theologia Moral* fue un libro con un éxito editorial aplastante particularmente porque respondió de manera operativa, sin mayores rodeos intelectuales, a las urgencias pastorales del mundo eclesiástico. Dado que mucho de estos manuales fueron escritos para poder suplir aspectos prácticos de la vida religiosa de los sacerdotes, como era la rendición de un examen de moral para habilitarse como confesor y poder recibir la licencia del obispo, el *método* de estudio también debía ser extraordinariamente funcional a este objetivo. Lo primero y lo principal, antes de resolver algún caso de conciencia, era aprenderse “de memoria” todas las definiciones concernientes a la teología moral. La parte memorística, la descripción y particularmente el resumen sintético –algo que suena bastante actual dentro de los métodos de enseñanza- eran características que determinaban el itinerario y método de formación de los aspirantes a confesores.

³¹¹ B.N.E.S.G., Valentín de la Madre de Dios (1707), *Fuero de la conciencia: contiene seis tratados, el primero, el de la jurisdicción del ministro...; el segundo del juycio sacramental, entre confesor y penitente...; el tercero, de conciencia y de leyes...; el quarto de los sacramentos; el quinto de las censuras...; el sexto, notas sobre las proposiciones condenadas por Alexandro VII e Innocencio IX. Septima impression.* En Madrid: por Francisco Laso.

³¹² Gérard Dufour (1996), *Clero y sexto mandamiento*, op. cit., p. 41.

³¹³ Teófanos Egido (1996), “Religión”, op. cit., p. 751.

Para poder cumplir con el objetivo de aprenderse de memoria las definiciones teológicas la utilización del método de *preguntas y respuestas*, organizados en torno a diálogos entre dos o tres interlocutores, fue característico en estos manuales y catecismos particularmente durante el siglo XVIII³¹⁴. Este método de aprendizaje, que se había ido imponiendo progresivamente sobre el que se basaba en la utilización de comentarios³¹⁵, era el más rápido y eficaz para poder cumplir con la instrucción de los aspirantes a confesores. Así se aprecia en el prólogo del *Promptuario de Theologia Moral* del padre Larraga: “De lo dicho podrás inferir la razon, porque llevo el metodo de preguntas y respuestas (estilo proprio de un examen) no deteniendome en citar Autores, en referir opiniones, ni en proponer argumentos (...)”³¹⁶.

En este sentido, y para ir introduciéndonos más directamente en nuestro objeto de estudio, gracias a la gran cantidad de ediciones de las que disponíamos del *Larraga*, podemos extraer algunas informaciones, tan reveladoras como llamativas, sobre la forma de estudiar de los aspirantes. Hemos encontrado en algunas oportunidades anotaciones manuscritas hechas por los propios estudiantes acercándonos a la manera de cómo se leía este tipo de literatura en el período moderno. En la edición de 1770, al final de la obra aparecen una serie de comentarios que conforman el resumen hecho por un “estudiante anónimo” en el que se aprecia lo que éste consideraba importante de aprender sobre la confesión. El estudiante comienza sus “piadosas anotaciones” con lo referente a las distinciones:

³¹⁴ Arturo Morgado García (2004), “Los manuales de confesores en la España del siglo XVIII”, en *Cuadernos Dieciochistas*, vol. 5, Salamanca, p. 128.

³¹⁵ Enrique García Hernán (2009), “Manuales de recopilaciones teológicas católicas en la Edad Moderna en España”, en Alfredo Alvar Ezquerro (coord.), *Las enciclopedias en España antes de l'encyclopédie*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, p. 163.

³¹⁶ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1708), *Promptuario de la Theologia Moral muy útil para todos los que se han de exponer de Confesores, y para la debida administracion del Santo Sacramento de la Penitencia. Arreglado a las proposiciones Condenadas por nuestros Santissimos Padres Alexandro VII y VIII. Inocencio XI y XII. Dedicado al Glorioso Patriarca S. Joseph. Compuesto por el Fr. Francisco Larraga Maestro de Estudiantes de la Universidad de Santiago de Pamplona, Orden de Predicadores. Segunda impression, corregida, y enmendada*. Con Privilegio. En Madrid: Por los Herederos de Antonio Roman. A costa de los Herederos de Gabriel de Leon, “Prologo al Lector”, s/p.

“Distinción Numérica= Si el acto es la voluntad es uno, los pecados se distinguen en número cuantos son los objetos: Si los actos son muchos se distinguen en quantas veces se retratan, [sic] al mismo fin: una blasfemia contra muchos santos, es un acto, y muchos [sic] el dolerse del mal, y volverle [sic] / Distinción Oppec[sic] Si [sic] distintas virtudes se distinguen siempre(?): si se oponen a una misma virtud, se distinguen especie, quantas veces a las diversas cosas que manda la virtud. el que sien [sic] se casó y peca con una casada y parienta; comete 4 pecados especie distintos: contra temperancia: castidad o religión. contra justicia por el adulterio y contra piedad por el [sic]: el que. No oye misa en día de fiesta, o la oye [sic] pecado comete aunque”³¹⁷

No hemos querido alterar la forma y expresión gráfica de cómo escribió este estudiante anónimo sus observaciones, pues también es indicativo de la actitud pragmática que imponía la premura del estudio. Esta angustia pedagógica era provocada por el poco tiempo con el que contaban los postulantes ya sea por cumplir, o evitar, sus obligaciones pastorales y poder satisfacer la formalidad de rendir el examen para habilitarse de confesor. Aunque este examen no pasaba en la mayoría de los casos de ser un trámite, era necesario tener el resguardo de haberlo rendido para que el obispo pudiese entregar la licencia de confesor. Más adelante con un breve punteo se resumen de los “Casos en que está prohibido por la Iglesia la comunicación con los Infieles” sigue anotando el estudiante anónimo:

1º el ver (ver?) oír y hablar (hablar?) con ellos.

2º intervenir a sus combites.

3º Comer de sus Alynos (aliños?)

4º entrar en el baño (baño?) con ellos

³¹⁷ B.N.E.S.C., Francisco Larraga (1770), *Promptuario de la Theologia-Moral, que ha compuesto el Convento de Santiago, Universidad de Pamplona, del Sagrado Orden de Predicadores, siguiendo por la mayor parte las Doctrinas del M. R. P. Maestro Fray Francisco Larraga, Prior, que fue de dicho Convento, en el que se reforman, y corrigen muchas de sus opiniones: Y se ilustra con la explicacion de varias Constituciones de N. SS. P. Benedicto XIV. en especial de las que hablan del Solicitante in Confessione: del Confesor extraordinario de Religiosas: del Complice venereo: del Sigilo de la Confession: del Ayuno, &c. Con Licencia. En Madrid: En la Imprenta Real de la Gazeta. Año de 1770. A costa de la Compañía de Impresores, y Libreros*, texto manuscrito al final de la obra.

- 5° Recibir de ellos Medicinas
- 6° Valerse de sus Medicos
- 7° Criar los Christianos a los hijos de los Judios
- 8° Servirlos de Criados
- 9° Sujetarseles por Esclavos
- 10° instituirles legatarios”³¹⁸

Y más adelante continúa el estudiante anotando lo referente a la facultad de los casos reservados:

“El que no tiene facultad para absolver de los reservados; no puede directe absolverle de los no reserbados, eindirecte de aquellos: Clemte. VIII: poor estas palabras: innillo casu etiam necessitatis, [sic]el impedimenti, nisi inarticulo mortis. Sub pena excuminationis late sententie.

reservados al Papa: si celebra incurre en [sic] puede por [sic] del penitente y por in advertencia al confe nunca se puede faltar al duram aunqdo. se haga por miedo grabe [sic]

En la Donacion; y Codicillo seme ceútan cinto testigos: don.n Inter. Mor[sic]”³¹⁹

Y finalmente termina sus observaciones con una tablilla resumida sobre lo concerniente a los casos en los que se debe renovar la confesión:

“Quando se deve renobar la confesion o confesiones.

Primta. si callo algun pecado moratal, o circunstancia necesaria

2. si mintio enla confesion, en mate.a. grave, o leve total:

3. si no hizo examen como se suplio con sus preguntas el confr.

4. si no llebo, opuso dolor antes dela absolucion

5. si no lleba animo de hacer loqe. Le mande el confesor: restitution

6. si tiene inclinacion algun pecado ovicio mtl.

³¹⁸ Ibídem.

³¹⁹ Ibídem.

7. si teniendo escomunión, advertidamente seba aconfesar sin sacar ablet.n(?) a la(?)

8. si cuando confesando, maestima algun nuevo pecado

9. si de estudio elije el confr. Menos idoneo, todos estos son de parte del Penitente ai otros aparte del confr. Y son

si conoce qe.el confr. No era sacerdote ono aprobado,

1. sino le echo la forma, segun, y como devia

2. si no se entero dealgun pecado mortal por algun impedimti. Cunit tomo 2º Nº 157

Moviendo complice venereo, selepuede oir toda la confesion, dungl.(?) [sic]aio [sic]garle laabsolucion pues solo al complice, no sele deve oir [sic] se conoce”³²⁰

Antes de continuar, sólo queremos hacer una precisión en lo referente al número de las ediciones del *Promptuario de Theologia Moral* porque nos aporta información sobre el itinerario de este método de aprendizaje. Dentro de nuestro catastro de las ediciones no hemos querido incluir dos obras que podrían integrarse en su corpus documental porque hasta el momento no poseemos referencias de su ubicación. Sin embargo, sabemos que existen porque sí tenemos noticias de su existencia según los datos aportados en la prensa de la época y en el *paratexto* del breve compendio del Larraga de 1804. En el *Diario de Madrid* de 1804 se hace referencia a la publicación de un libro titulado *Traducccion al castellano de las 405 definiciones latinas de Larraga* en la que se observa que:

“La rapidez con que han arrebatado en poco tiempo, especialmente para algunas provincias, un gran número de ejemplares de la copiosa edición que se hizo de esta preciosa obrita, es buena prueba del merito que la hace apreciable entre los preofesores de la Teología moral. Se hallará en 8º en la librería de Castillo á 6 rs (...)”³²¹

³²⁰ Ibídem.

³²¹ B.N.E.H., *Diario de Madrid*, Número 221, miércoles 8 de agosto de 1804, p. 902.

Ahora bien, esta información es bastante importante, pues según lo puntualizado en el diario se habría impreso en 1802 otra obra de autoría de Fr. Francisco Larraga de la que no tenemos referencia documental. Condicionado por la forma de la explicación textual y de la rendición de un examen de habilitación como confesor, esta información ilustra con claridad el carácter *memorístico* del aprendizaje cuando se hace referencia al resto de libros que están en venta en la librería de Castillo:

“(...) donde tambien se vende á 3 el quaderno que se imprimió habrá como dos, titulado: *Definiciones latinas* por el P. Lárraga, pertenecientes a los sacramentos de la nueva ley, puesta en castellano &c. Este último quaderno le es suficiente al que tenga que imponerse solo en la parte sacramental. *Nota. Respecto de ser las definiciones lo primero que se pregunta en los exámenes, y con razón, pues antes es saber la esencia de una cosa que tratar de sus accidentes; con este motivo, y con el de ser algo difícil el aprender bien y entenderlas, deben los axâminandos emprender este estudio con mucha anticipacion á los exámenes, si quieren salir bien de ellos*”³²²

Con todo, lo relevante de esta situación para nuestra propuesta, es la gran importancia editorial que adquirieron, dentro de la cultura escrita del período moderno, los manuales para la confesión y prontuarios de moral. El método sencillo, claro y breve de esta literatura, consolidado particularmente durante el siglo XVIII, se adecuaba perfectamente al escaso tiempo que la mayoría de las veces contaban los aspirantes para incorporar los nuevos conocimientos. El nuevo aire que el pensamiento ilustrado dieciochista había dado a este método de aprendizaje respondía muy bien a los objetivos reformistas que la Iglesia había pretendido, con poco éxito, desde el siglo XVI. En este sentido, y sin desviarnos de la explicación, a lo largo de la historia del conocimiento ha habido intentos por compilar o realizar síntesis de lo que se debía saber, aunque de acuerdo al escenario y al periodo, siempre con una intencionalidad distinta. Sin embargo,

³²² *Ibíd.*, 903. El subrayado es nuestro.

poco antes del siglo XVI ya se asiste a la idea de que el conocimiento no ha de estar exclusivamente ligado al estudio de las Sagradas Escrituras y de la comprensión de la Creación³²³.

Durante los siglos XVI y XVII en el espacio monárquico hispano confluían viejos saberes de tradiciones cristianas, judías y musulmanes por lo que los esfuerzos compilatorios en España adquieren un interés particular. Sin embargo, no debemos confundirnos en que este aspecto importante de la historia de los saberes fue igual para todas las disciplinas. A pesar de esta actitud que busca sistematizar el conocimiento, en el caso particular de las recopilaciones teológicas, la teología como disciplina del saber llegó tarde a este proceso. No habían manuales en el sentido estricto, sino que se publicaban distintas obras que lo que hacían eran dar visiones de los diversos campos de la teología que podían ser propuestas doctrinales o reacciones a transgresiones a la ortodoxia³²⁴.

Dentro de los pocos ejemplos que se pueden encontrar de reales compilaciones en España en el Antiguo Régimen está el caso de la obra anónima *Manual de doctrina Christiana* publicada en Medina del Campo en 1556, y la de los dominicos Diego Jiménez Arias y Pedro de Soto que más que manuales llegaron a ser catecismos con varias ediciones³²⁵. Según el historiador Enrique García Hernán “(...) los manuales de teología estaban dirigidos a un grupo selecto, circunscrito al ambiente universitario (...)”³²⁶. A pesar de eso, y sin invalidar esta hipótesis de trabajo, creemos que se debe matizar más, pues es bastante indicativo que especialmente durante el siglo XVII y XVIII, parte de la literatura penitencial y espiritual, utilizara

³²³ Alfredo Alvar Ezquerro (coord.) (2009), *Las enciclopedias en España...op. cit.*, p. 14.

³²⁴ Enrique García Hernán (2009), “Manuales de recopilaciones teológicas católicas en la Edad Moderna en España”, *op. cit.*, p. 162.

³²⁵ *Ibidem*.

³²⁶ *Ibid.*, p. 163. Según el citado historiador si se quiere hablar de grandes “enciclopedias religiosas”, se deben al menos tres obras básicas: a.) Pedro de Medina, *Libro de la Verdad*, que alcanzó trece ediciones entre 1554 a 1626, b.) Juan de Pineda, *Treinta y cinco diálogos de la agricultura cristiana* publicada en 1589 y, c.) Lorenzo de Zamorano, *La Monarquía mística de la Iglesia* de 1604.

la palabra *Promptuario* para designar el título de la obra reflejando su pretensión de compilación de las ideas religiosas³²⁷.

Sumado todo lo anterior, podemos decir que parte de la cultura escrita fue adquiriendo progresivamente durante el Antiguo Régimen un carácter compilatorio alcanzando su cúspide en el período ilustrado con los grandes proyectos enciclopédicos. A pesar de la postura crítica que el pensamiento ilustrado adoptó frente al escolasticismo predominante al interior de la Iglesia, su tendencia a la elaboración de un conocimiento enciclopédico influyó en la manera de sistematizar la literatura teológica y penitencial la forma de asimilación de ésta por parte de los estudiantes.

Ahora bien, dada la evolución y diversificación de la actividad económica y la progresiva complejidad que fueron adquiriendo las relaciones sociales, los “casos morales” que sugería el desarrollo de la modernidad requerían, ante todo, una literatura que fuese operativa a esas necesidades. Que los manuales para la confesión tuvieran el objetivo de ser obras funcionales a las necesidades pedagógicas de curas y frailes, y también a las necesidades pastorales de los fieles, provocó que este género se convirtiera en un tipo de literatura especialmente *normativa* al entregar instrucciones rápidas y precisas para el sacerdote. Durante el período moderno se publicaron gran cantidad de cartillas y catecismos siempre con la idea de contrarrestar los embates del protestantismo. Por esta razón estas cartillas y catecismos contaron con un mayor tiraje en el XVI cuyo descenso en el número y originalidad se aprecia con bastante claridad en el XVIII³²⁸. Para poder ayudar en la cruzada contrarreformista este tipo de libros debían ser manejables

³²⁷ No sólo la obra del padre Larraga es un ejemplo directo de esta praxis lingüística, también podemos encontrar entre otras obras: B.N.E.S.G., Francisco de Dueñas y Arjona (1679), *El perfecto predicador, Promptuario de examinados para predicar en que se manifiestan los sentidos de la Sagrada Escritura y declaran los autores de los libros della, según el orden de ambos Testamentos Viejo y Nuevo*. En Madrid: por Iuan de Paredes; Simon de Salazar (1675), *Promptuario de materias morales en principios y reglas para examen y sucinta noticia de los que en breve se desean exponer para Confesores*. En Barcelona: en la imprenta de Mathevat, administrada por Martin Gelabert: a costa de Francesch Llopiz; Francisco de Castro (1706), *Promptuario de Salazarcon extensión y formalidad de las materias Morales conforme á los Decretos del Santo Concilio Tridentino y de N.N.S.S.P.P. Alejandro VII y VIII, y Inocencio XI y XII*. En Valladolid: Por Antonio Figueroa, Imprenta de la Santa Inquisición y de la Real Universidad.

³²⁸ Enrique Martínez Ruiz (dir.) (2004), *El peso de la Iglesia, op. cit.*, pp. 536-538.

para poder acompañar al sacerdote “en acción”. La historiografía no se ha fijado mucho en este aspecto, pero esta literatura no debía representar un obstáculo *material* para la dura y agitada vida pastoral que particularmente tenían misioneros y párrocos rurales.

Como habíamos observado brevemente en el apartado donde estudiamos las polémicas en torno a la teología moral, con el paso del tiempo ya no eran válidos los grandes tratados de moral como los exitosos *Salmanticenses* o las Sumas de Sánchez y otros autores moralistas especialmente durante los siglos XVII y XVIII. Incluso el propio catecismo del Concilio de Trento había caído en cierto desuso, pues eran obras que no tenían un formato manejable. Sus desmesurados tamaños con varios volúmenes, no eran muy prácticos tanto para el estudio individual de los aspirantes a confesores, que en muchas oportunidades debe haberse dado en la estrechez de las celdas conventuales, como también para la consulta rápida en su actividad pastoral. Por este motivo, si se tiene un contacto rápido con este tipo de libros, nos damos cuenta que la mayoría de estos manuales durante el Antiguo Régimen se reproducían en 4° o en 8° dejando en desuso para ediciones de lujo el gran formato de los antiguos incunables.

La relación entre materialidad y una sensibilidad política y cultural en una época determinada queda en evidencia cuando se explora el papel de los impresores. Los impresores fueron agentes que comprendieron muy bien esta *tecnología* material y literaria que fue importante en la producción de los libros. Los formatos menores - 8°, 12° y 16° - eran formatos portables, solitario, y que reflejan un método de estudio individual. Sin duda, que el estudio con este tipo de formato fomentaba el estudio agudo, intenso, memorístico, propicio para responder a la urgencia de un examen de habilitación. Y esto refleja también la relación entre la materialidad y la nueva sensibilidad política y cultural ilustrada, pues el formato 8° fue el formato de los diarios que se leían en los cafés, tertulias y nuevos espacios de sociabilidad. Por ejemplo, el caso del impresor vallisoletano, Fermín Villalpando (1766-1729), impresor al servicio de los hombres de letras y libreros en Madrid, nos entrega elementos para comprender este tipo de relaciones. Si bien fue una imprenta

menor, desde el decenio de 1780, período en que la mayoría de las imprentas hispanas aumentaron su producción, mantuvo índices aceptables de producción. Lo interesante de las producciones de Villalpando es que el formato 4º, el formato dominante en las ediciones del manual del padre Larraga, estaba asociado al libro de estudio, “en que se presentan las nuevas aportaciones de las ciencias puras y las ciencias sociales”³²⁹. Por tanto, se evidencia la relación entre la materialidad de los libros y las condiciones políticas, sociales y culturales al interior de la Monarquía hispana.

Otro aspecto particular de este género de literatura religiosa, condicionada otra vez por la escasa formación intelectual del bajo clero sumado a las polémicas morales que ofrecía la época, era el carácter localista y la vulgarización del lenguaje privilegiando las lenguas romances. Durante el siglo XVI el uso del latín todavía era lo que la caracterizaba a la literatura para la confesión y la moral³³⁰. No obstante, las críticas al uso del latín al interior de la Iglesia ya venían expresándose desde el período tardo medieval con la crítica realizada por los movimientos religiosos de los *valdenses* y *wyclifitas*. Estos grupos abogaban porque las Escrituras tuvieran versiones vernáculas cuyas posturas se fueron radicalizando progresivamente, y con bastante fuerza, desde el siglo XVI en adelante³³¹. Fr. Luis de León, con toda la erudición de su obra, era partidario de la lengua vulgar y así lo deja ver en su libro *De los nombres de Cristo* en 1583:

“Notoria cosa es que las Escripturas que llamamos sagradas las inspiró Dios a los profetas que las escribieron para que fuesen, en los trabajos desta vida consuelo y en las tinieblas y errores della clara y fiel luz, y para que en las llagas que hacen en nuestras almas la pasión y el pecado, allí, como en oficina general, tuviésemos para cada una propio y saludable remedio. Y porque las escribió para este fin, que es universal, también es manifiesto que pretendió que el uso dellas fuese común a todos, y así cuanto es de su parte lo hizo; porque las compuso con palabras

³²⁹ Gabriel Sánchez Espinosa (2005), “Un impresor ante la crisis de las Luces: Fermín Villalpando (1794-1830), en *Revista de Literatura*, vol. 67, nº 134, Madrid: CSIC, p. 386 y ss.

³³⁰ Miriam Turrini (1991), *La coscienza e le leggi*, op. cit., p. 85.

³³¹ Peter Burke (1996), *Hablar y callar. Funciones sociales del lenguaje a través de la historia*, Barcelona: Gedisa Editorial, p. 54.

llanísimas y en lengua que era vulgar a aquellos a quie las dio primero...Y asi los que gobiernan la Iglesia con maduro consejo y como forzados de la misma necesidad han puesto una cierta y debida tasa en este negocio, ordenando que los libros de la Sagrada Escritura no anden en lenguas vulgares de manera que los ignorantes los puedan leer y como a gente animal y tosca, que o no conocen estas riquezas o si las conocen no usan buen dellas, se las han quitado al vulgo de entre las manos...Y si desea penetrar al origen de aqueste mal conociendo sus fuentes digo que, a lo que yo alcanzo, las causas desto son dos: ignorancia y soberbia”³³²

Así, este tipo de literatura, dado el criterio de funcionalidad que la organizaba, era escrita en castellano “no [tanto] por incapacidad de los autores para redactar en la lengua de Cicerón, sino por la dificultad que tenía la mayoría de los lectores para entenderla”³³³. El padre Larraga es bastante explícito en el Prólogo al “cristiano lector” sobre esta dificultad de entender el latín cuando observa:

“Finalmente, va este Compendio en Romance; porque aunque los Libros en Latin tienen su estima, los de lengua vulgar son los que mas se leen: *Illa quidem laudent omnes, mirantur adorant. Confitor. Laudant illa, sed ista legunt (Marc. Lib. I. Epist.26)*”³³⁴

Sin embargo, que estuvieran estos manuales generales escritos en romance también podía generar una preocupación dentro de la Iglesia. El afán divulgativo de esta literatura imponía en muchas ocasiones el uso del romance y más particularmente del castellano en el caso de los manuales españoles³³⁵. El hecho que los manuales para la confesión fueran una literatura tan exitosa y masiva que

³³² Fermín de los Reyes Gómez (2000), *El libro en España...op. cit.*, p. 164.

³³³ Gérard Dufour (1996), *Clero y sexto mandamiento, op. cit.*, pp. 41-42.

³³⁴ B.H.M.V., Francisco Lárraga (1730), *Promptuario de la Theologia Moral muy util para todos los que se han de exponer de Confesores, y para la debida administración del Santo Sacramento de la Penitencia. Nuevamente reconocido, mejorado, corregido en esta vigésima Impression. Vease el Prologo del Lector. Dedicado al Glorioso Patriarca S. Joseph Por el P. Fr. Francisco Larraga, Regente de la Universidad de Santiago de Pamplona, Orden de Predicadores*. Con Privilegio en Madrid: En la Imprenta de Manuel Roman, “Prologo al Lector”, s/p.

³³⁵ Arturo Morgado García, “Los manuales de confesores...op. cit.”, p. 130.

circulaba con facilidad entre el clero exigía que su contenido estuviese mucho más vigilado. La constante alerta en la que vivía la Iglesia respecto de las publicaciones en lengua vulgar, particularmente las obras que tenían que ver con el sexto mandamiento, llevó a que en ocasiones se restringiera este tipo de literatura. A pesar de la necesidad que la Iglesia tenía de contar con obras sobre la confesión escritas en lengua vulgar, éstas podían prohibirse por el peligro que representaba para los fieles incluir doctrinas inadecuadas en los textos de estudio de los futuros confesores,

“(…) porque, como advirtió³³⁶ oportunamente el Illmo. y V. Señor Ayala, Obispo de Avila: *Por quanto la experiencia ha enseñado, que la mayor parte de los Confesores, y Párrocos nuevos, no solo estudian por los Promptuarios, si no que su doctrina es la que practican, ya sea la tal doctrina del Autor, ó ya de otros que refiere, como probable, el mismo Autor, por tanto conviene que en los Promptuarios no se enseñe, sino lo que se deba de facto practicar*”³³⁷

A pesar de esto, el uso del latín continuó siendo el estilo que predominaba en la escritura de las obras pertenecientes al género de la literatura penitencial. Dos aspectos alimentaron que se continuara privilegiando el uso del latín desde las altas esferas oficiales de la Iglesia: a.) el temor que generaba el avance del protestantismo el cual se valía de la difusión textos en lenguas romances y, b.) las corrientes espirituales en España que también se relacionaban con los textos en lengua vulgar³³⁸. Este debate sobre el uso del latín se extenderá con especial fuerza durante todo el siglo XVII particularmente por el cuestionamiento que se realizaba

³³⁶ Vide Suma de Ferrer, tract. 4. cap. 3. num. 235.

³³⁷ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1780), *Promptuario de la Theologia Moral, compuesto primeramente por el P. M. Fr. Francisco Larraga del Sagrado Orden de Predicadores: Despues reformado, y corregido en algunas de sus opiniones, é ilustrado con la explicación de varias Constituciones de N. SS. P. Benedicto XIV, en especial de las que hablan del Solicitante in Confessione::: del Ayuno, &c. por el Convento de Santiago del mismo Orden. Y ahora últimamente acabado de reformar, añadir, y reducir á mejor método, orden y conexión de doctrinas en todos los demás tratados y materias. Por Don Francisco Santos y Grosin, Presbítero, y Profesor de Teología. Primera Edicion. Con Privilegio, y Licencias necesarias. Madrid: En la Imprenta de D. Manuel Martin, calle de la Cruz, donde se hallará, “Advertencia preliminar”, s/p.*

³³⁸ Fermín de los Reyes Gómez (2000), *El libro en España y América, op. cit.*, p. 165.

por el uso que se hacía de él en las obras dirigidas a las religiosas³³⁹. Por inconsecuente que parezca de cara al debate anterior, este control sobre la doctrina y el discurso moral se llevó a cabo, entre otras estrategias, por medio de la exposición de las definiciones teológicas importantes en latín. Como no todos los sacerdotes y párrocos dominaban el uso del latín, al escribir los aspectos más delicados del dogma se restringía y controlaba el conocimiento incluso a los propios sacerdotes.

Tan piadosos conocimientos no podían ser tratados con frivolidad cuando los curas no eran considerados aptos moral e intelectualmente. Esto fue especialmente significativo para temas sujetos a debates tan espinosos como el sacramento de la penitencia. Esta praxis lingüístico-religiosa generó un lenguaje *híbrido* donde el español y el latín se superponían como estrategia que ejercía el poder de manera coercitiva dentro de la propia Iglesia. Como observa sobre este delicado punto Fr. Valentín de la Madre de Dios en la edición de 1704 del *Fuero de la Conciencia* respecto del pecado de solitación:

“Y porque son gravísimos los casos que se ofrecen en materia de solitación por confesores, pongo el siguiente párrafo en que explico el Decreto de Gregorio XV. Y por consejo de Varones prudentes, y doctísimos, lo doy en idioma latino, en atención a la gravedad, seriedad y circunspección con que debe tratarse esta materia”³⁴⁰

No es exagerado pensar entonces, dado el gran volumen de la literatura religiosa durante el Antiguo Régimen³⁴¹, que el gremio de los impresores y libreros se enfrentasen por tener los privilegios y licencias de impresión de dichas obras. La importante producción de estas obras religiosas no sólo fue el fruto de una

³³⁹ *Ibíd.*, pp. 266-269.

³⁴⁰ Gérard Dufour (1996), *Clero y sexto mandamiento*, *op. cit.*, p. 42.

³⁴¹ En este aspecto, resalta el enorme trabajo de Melquíades Andrés para el caso de la literatura espiritual, verdadero catálogo, ha recopilado para el período 1485-1750 alrededor de 1.200 obras editadas y traducidas. El autor trata esta literatura en un sentido amplio y la denomina como espiritual ya que “no existen tratados puramente ascéticos o puramente místicos, sino obras espirituales que llevan a la unión con Dios”, en Melquíades Andrés (1994), *Historia de la mística...op. cit.*, pp. 151-202.

mentalidad sacralizada y una excesiva preocupación por la moral social e individual. El consecuente beneficio económico que el alto consumo de esta literatura generó para librerías e impresores, provocó que este gremio siempre buscara estrategias, muchas veces bastantes ingenuas, para evadir las tasas y repetir las reimpresiones cuando la demanda lo requería³⁴². La práctica anterior es interesante cuando se quiere entender la importancia de esta literatura desde una perspectiva cuantitativa, pues al ser bastante común, fruto de los intereses económicos y no sólo los religiosos, provocó un doble aumento en el volumen de esta literatura.

Con todo, en esta rápida aproximación a los manuales de confesión como género literario, queremos poner el énfasis en los objetivos fundamentales de este tipo de obras especializadas. Por una parte buscaban formar al clero para la buena administración del sacramento de la penitencia, y por otro, entregar un camino seguro a los fieles para obtener la justificación. Es decir, no sólo era una literatura normativa en cuanto al *ethos* moral que la Monarquía intentaba inculcar por medio de la práctica de la confesión; también entregaba a los clérigos un conocimiento *normalizado* con ciertos criterios y pretensiones de uniformidad. Cosa quizás tan o más importante desde el punto de vista doctrinal, pues la Iglesia y las distintas monarquías católicas europeas continuaban con la defensa y consolidación del catolicismo, la lucha contra la inmoralidad social y las dudas religiosas generadas por los embates de la Reforma. Sin duda, en este tipo de acciones la Monarquía española no dudó en liderar este tipo de proyectos político-literarios.

“A FIN QUE EL HONOR Y UTILIDAD ESTIMULE Á OTROS”: LA AUTORÍA ECLESIASTICA

Intentar acercarnos, aunque sea de manera incompleta, a los elementos que configuraron la actividad del autor en el siglo XVIII es un requerimiento para poder comprender la propia morfología literaria de la confesión. El autor por el que

³⁴² Teófanos, Egido, “Religión”, *op. cit.*, p. 753.

estamos preocupados no es un autor cualquiera, pues el autor eclesiástico poseía unas motivaciones bien específicas, propias de su papel como rector moral, pero también como actor político. El autor eclesiástico, en cierto sentido, es un autor que seduce a los fieles, los persuade psicológica y socialmente. Tal como ha sugerido Roger Chartier, y aunque parezca una obviedad, pero las tradiciones historiográficas han pecado de un olvido importante y que aun es un tema pendiente de investigar: los libros no sólo tienen lectores, es decir, un público que les insufla un aliento de vitalidad, también poseen autores³⁴³. Sin duda, este es un problema dentro de la política cultural llevada a cabo por los Borbones que aun presenta muchos desafíos para los historiadores.

Una de las características del libro católico moderno será el predominio de los clérigos entre los autores³⁴⁴. Dentro de ellos, sin duda, la Compañía de Jesús fue la más prolífica de todas las órdenes religiosas que formaron parte del mundo católico europeo hasta su disolución en 1773. Esto no debe extrañar, pues al controlar los espacios educativos no sólo en España, sino en gran parte de Europa, necesariamente controlarían los enclaves que participaban en el proceso de producción libresco³⁴⁵. Los jesuitas eran prolíficos autores de obras que estuvieran al servicio de sus actividades pedagógicas además de tratados de teología y devoción³⁴⁶.

Resulta absolutamente representativo de la actividad intelectual de los clérigos en una sociedad confesional que la exposición de las ideas no podía quedar a la libre disposición literaria. Al respecto, en 1969, Michel Foucault proponía en su artículo “¿Qué es un autor?”, un trabajo que sigue siendo una referencia, que la “función-autor” estaba vinculada al “sistema jurídico e institucional que circunscribe,

³⁴³ Roger Chartier (1994), “Figuras del autor”, en *El orden de los libros. Lectores, autores, bibliotecas en Europa entre los siglos XIV y XVIII*, Barcelona: Gedisa, p. 42.

³⁴⁴ Ronald Po-Chia Hsia (2010), “El libro católico”, en Ronald Po-Chia Hsia, *El mundo de la renovación católica*, op. cit., p. 214.

³⁴⁵ Para tener una buena apreciación del aplastante volumen de productividad de los autores jesuitas puede verse la extraordinaria obra de Carlos Sommervogel (1998), *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Mansfield Centre, CT: Martino Publishing, 9 vols.

³⁴⁶ Ronald Po-Chia Hsia (2010), “El libro católico”, en Ronald Po-Chia Hsia, *El mundo de la renovación católica*, op. cit., p. 214.

determina y articula el universo de los discursos; no se ejerce uniformemente y de la misma manera en todos los discursos, en todas las épocas y en todas las formas de civilización”³⁴⁷. Más allá del concepto definido por Foucault, y siguiendo Joaquín Álvarez Barrientos, este modelo comienza a tener realidad en Europa durante el siglo XVIII³⁴⁸.

Los gobernantes hispánicos siempre se reservaron el derecho de controlar algunos aspectos de la actividad libresca y literaria. Esta regulación fue perfilando las fronteras del trabajo del autor en el mundo católico español, pues la legislación definida sobre los libros, impresiones y privilegios, a pesar del control de la actividad, nos parece evidencia el problema de la propiedad literaria. El control siempre define fronteras, y las fronteras son siempre necesarias para consolidar conceptualmente cualquier actividad. Durante el siglo XVII no existía en la regulación ningún reconocimiento, al menos con verdadera preeminencia, a la producción individual.

En 1610, Felipe III instruyó la prohibición de imprimir obras de autores hispánicos fuera de los territorios de los reinos a los que pertenecían. La instrucción protegía en primer lugar la condición literaria de “las obras y libros que compusiere, ó escribiere de nuevo, de qualquiera Facultad, Arte y Ciencia que sean”³⁴⁹. En dicha instrucción, la condición individual del autor del libro aparece de manera ambigua cuando se habla de los perjuicios de imprimir el texto fuera del reino, pues se equipara su posición a la del portador del libro: “so pena, que por el mismo hecho el autor de los tales libros, y las personas por cuyo medio los llevare ó enviare a

³⁴⁷ Michel Foucault (2010), *¿Qué es un autor?*, Buenos Aires: Ediciones literales, p. 30.

³⁴⁸ Joaquín Álvarez Barrientos (1996), “La profesión del escritor ante el reformismo borbónico”, en Agustín Guimerá (ed.), *El reformismo borbónico*, op. cit., p. 227. Aunque el propio autor reconoce que la conciencia del autor y de su función ya venían gestándose desde el mundo medieval. La diferencia es que en este período se produce “un cambio sustancial en la consideración de una actividad que por esos años cobra nueva dimensión al entrar en las leyes de mercado y convertirse en industria”, p. 228.

³⁴⁹ B.N.E.S.C. *Novísima recopilación de las Leyes de España*, op. cit., Libro VIII, Título XVI, Ley VII, p. 126.

imprimir, incurran en perdimiento de la naturaleza, honras y dignidades que tuvieran en estos Reynos”³⁵⁰.

La actividad del autor en el proceso literario parecía acabar hasta que su texto comenzaba todo el proceso de obtención de aprobaciones, licencias y censuras. En 1752, Fernando VI aprobaba una de las resoluciones del Consejo en la que se disponían reglas que debían seguir tanto impresores como libreros para la impresión y venta de libros. Lo interesante de estas reglas es que evidencian como el autor de una obra no participaba en el proceso de corrección y censura de un texto. Cualquier tipo de corrección debía ser visada por autoridades de la Monarquía. Por ejemplo, además del Corrector General, el Escribano de Cámara y de Gobierno, también estaba encargado de rubricar las correcciones sugeridas previamente “señalado las enmiendas que en el referido original hubiere; arreglándose el impresor al dicho original así corregido, *sin exceder en cosa alguna*”³⁵¹.

Lo anterior muestra que la autonomía del autor era bastante restringida. En general, la legislación elaborada por los gobernantes hispánicos estaba hecha para regular la actividad de impresores, libreros y tratantes de libros. Aunque no se lograra el objetivo de las restricciones, éste siempre estuvo enfocado en evitar el monopolio. Aquí se produce una interesante coincidencia entre política cultural llevada a cabo por los Borbones y su interés por consolidar la apertura de la actividad comercial. Por real orden de 14 de noviembre de 1762, Carlos III resolvió entregar absoluta libertad en la venta de libros sin la necesidad de contar con la tasa del Consejo³⁵². El monarca expresaba con toda claridad que los libros,

“se vendan con absoluta libertad al precio que los autores y libreros quieran poner, pues siendo la libertad en todo comercio madre de la abundancia, lo será también en

³⁵⁰ *Ibidem*.

³⁵¹ *Ibid.*, Libro VIII, Título XVI, Ley XXII, p. 133. El subrayado es nuestro.

³⁵² *Ibid.*, Libro VIII, Título XVI, Ley XXIII, p. 135.

este de los libros; y no ser justo, que no habiendo tasa alguna para los extranjeros, haya de ser solo los Españoles los agraviados por sus propias leyes”³⁵³

A su vez, por real orden de 22 de marzo de 1763 se venía a refrendar los cruces que se producían entre reforma cultural, política comercial e ilustración cuando se señala:

“Deseando fomentar y adelantar el comercio de los libros en estos Reynos, de cuya libertad resulta tanto beneficio y utilidad á las Ciencias y á las Artes; mando, que de aquí en adelante no se conceda á nadie privilegio exclusivo para imprimir ningun libro, sino al mismo autor que lo haya compuesto; y por esta regla se negará á toda *Comunidad secular ó Regular*, ó lo que se llama Mano-muerta tiene concedido tal privilegio, deberá cesar desde el día”³⁵⁴

En 1764, por real orden de 20 de octubre, Carlos III establece que los privilegios concedidos a los autores se prolonguen en sus herederos. Esta es la primera ordenanza en el mundo hispánico que protege a la figura del autor y se regulaba por ley, tal como lo ha expresado Álvarez Barrientos, la “economía del pensamiento”³⁵⁵. Sin embargo, se debe prestar atención al matiz conceptual, pues seguían siendo privilegios, es decir, eran resultado de la gracia real, no de un derecho natural a la actividad literaria. Lo interesante de la legislación era el argumento ilustrado y nacional que existía detrás de esta ordenanza, pues se otorgaba este privilegio “por la atencion que merecen aquellos literatos, que despues de haber ilustrado su Patria, no dexan mas patrimonio á sus familias que el honrado caudal de sus propias obras, y el estimulo de imitar su buen exemplo”³⁵⁶. Tal como se verá en el *Intermedio*, especialmente durante la segunda

³⁵³ *Ibíd.*

³⁵⁴ *Ibíd.*, Libro VIII, Título XVI, Ley XXIV, p. 136. El subrayado es nuestro.

³⁵⁵ Joaquín Álvarez Barrientos (1996), “La profesión de escritor ante el reformismo borbónico”, *op. cit.*, p. 234.

³⁵⁶ B.N.E.S.C. *Novísima recopilación de las Leyes de España*, *op. cit.*, Libro VIII, Título XVI, Ley XXV, p. 137.

mitad del siglo XVIII, los gobernantes ilustrados dentro de su política reformista al buscaron robustecer el honor nacional. La aparición del autor, sostenemos, también fue parte de esta estrategia cultural mayor. En 1778, una real orden y una cédula emitida por el Consejo señalaban lo siguiente:

“Los referido establecimientos y Cuerpos literarios gocen también privilegio, quando publiquen obra manuscrita de autor ya difunto, ó coleccion de ellas, aunque se incluyan cosas que ya esten publicadas; porque en este caso hacen veces del autor ó autores, los ilustran, y exîmen del olvido obras que pueden dar crédito á la *Literatura nacional*, muchas de las quales quedaron sin que sus autores pudiesen publicarlas por falta de medios ó de proporcion”³⁵⁷

El extracto resulta fundamental en la medida que revela la doble exigencia a la que se ven sometidos los autores en el mundo hispánico. Por una parte, la autonomía literaria de los autores no es completa, dado que los privilegios pueden ser endosados a los diversos cuerpos literarios. Por otra, y la más destacable, como la obra era más importante que el autor. Esto, pues era la utilidad a la patria lo que definía los criterios de valoración en primer lugar de la obra y luego del autor. Aunque los tumultuosos caminos que debe seguir una obra se abordarán con mayor profundidad en el capítulo 5, lo anterior resulta particularmente interesante para comprender el robustecimiento de la figura individual del autor. Puede verse, aunque con problemas³⁵⁸, como los gobernantes ilustrados progresivamente dan mayor importancia al autor respecto del derecho sobre su obra, pero siempre bajo el control editorial del poder ejercido por los mecanismos de administración real y el poder de los libreros. Por ejemplo, el Juez de Imprentas incluso podía pedir la

³⁵⁷ *Ibíd.*, Libro VIII, Título XVI, Ley XXVI, p. 138. El subrayado es nuestro.

³⁵⁸ Nos parece necesario precisar que este proceso de fortalecimiento del autor es solamente respecto a la venta de sus obras. La autonomía plena en la definición creativa de los contenidos tratados por el autor, sin duda, aun debía esperar. La propia real orden de 1762, al mismo tiempo que liberaba de tasas, informaba que las obras indispensables para la “instrucción del pueblo” quedarían igualmente bajo tasas. Por otra parte, en 1778 se señalaba claramente que si el privilegio concedido a algún autor o sus herederos expiraba sin ser renovado en el plazo de un año, “se conceda licencia para reimprimir el libro á quien se presentare á solicitarla”. Es decir, la hipotética protección a los derechos del autor estaba sujeta a una breve temporalidad. *Ibíd.*

retractación pública de cualquier autor o la explicación de su obra en el caso de que se estableciesen quejas fundadas con él³⁵⁹.

Ahora bien, lo más interesante para nosotros es como introduce la distinción entre la perteneciente individual de una obra y las pertenecientes a las llamadas comunidades de “mano-muerta”. Dentro de estas comunidades de mano muerta, cuyos bienes pertenecen a asociaciones de diversa índole, entre las que estaban las eclesiásticas, nos parece que nos entrega algunos elementos de lo que podríamos denominar *autor eclesiástico*. Este último, es un tipo de autor particular respecto a la especificidad de su trabajo y los límites que se impusieron dentro de la actividad literaria en el siglo XVIII. Hablamos de autor eclesiástico para denominar a los clérigos, motivados y apoyados por sus instituciones eclesiásticas, con una alta actividad editorial.

En este sentido, algunos elementos de la legislación sobre el libro evidencian que la autoría eclesiástica no era una tarea sencilla. Los monarcas siempre fueron celosos de la actividad literaria de los clérigos debido a las delicadas materias que trataban. El permiso que se les debían otorgar a las obras compuestas o traducidas por eclesiásticos debía incluir una aprobación previa, particularmente de su superior o del ordinario, antes del otorgamiento de licencias necesarias para ser impresas³⁶⁰. Algo que no se puede negar de la actividad de los autores eclesiásticos en el mundo moderno, es que sus obras siempre tuvieron un carácter ambiguo que estaba entre la literatura religiosa y la literatura política. Estas obras, como resultado de la racionalidad ilustrada que buscaba el bien y la felicidad de los vasallos, incluso podían ser consideradas como obras sediciosas, contrarias a la fidelidad y tranquilidad pública: la religión, la moral y la política siempre estuvieron de la mano y fueron del interés de los gobernantes hispánicos.

Las prohibiciones de ingresar obras sediciosas y religiosamente discutibles, especialmente desde el decenio de 1790, puso en evidencia las fronteras y dificultades de la actividad del autor eclesiástico. En este sentido, incluso los

³⁵⁹ *Ibíd.*, Libro VIII, Título XVI, Ley XXXIV, p. 142.

³⁶⁰ *Ibíd.*, Libro VIII, Título XVI, Ley VIII, pp. 126-127.

autores eclesiásticos podían ser productores, y también promotores, de doctrinas políticas torcidas y peligrosas para el buen gobierno como el regicidio y el tiranicidio³⁶¹. Por ejemplo, en 1795 se prohibió la circulación de una obra impresa en Ecija con el título de *Disertacion Crítico-Teológica*, pues sugería que los dominicos serían “los promovedores de doctrinas corrompidas de la sana Moral, entre ellas las del Tiranicidio y Regicidio”³⁶².

Por otra parte, debido a la mayoría de los clérigos participaron en instituciones educativas, la actividad autoral fue parte de su trabajo cotidiano. Fundar una escuela, un colegio o una universidad exigía una serie de recursos materiales y literarios necesarios para realizar la actividad pedagógica. Sin duda, y sin querer pormenorizar en este asunto, fueron los colegios de la Compañía de Jesús, que rápidamente se extendieron por la geografía española, los centros de enseñanza más activos en la Monarquía hispánica hasta 1767³⁶³. Esto, pues no sólo se dedicaron a la formación de futuros jesuitas, sino también a la formación de seglares como resultado de un principio cultural fundamental: la educación y la erudición eran un camino para acceder a Cristo³⁶⁴. Con esto no queremos decir que el resto de órdenes religiosas no tuviese un activo papel en la producción de textos, por el contrario, la creación de escuelas y cursos propios, sin duda, obligó a los seculares y regulares a tener que escribir para tener sus libros de texto proliferando los manuales destinados a sus propias órdenes. Por tanto, la literatura religiosa

³⁶¹ Estas doctrinas comenzaron a circular en la Monarquía hispánica luego de las ediciones de los textos del jesuita Juan de Mariana (1536-1624). Puede verse Fernando Centenera Sánchez-Seco (2009), *El tiranicidio en los escritos de Juan de Mariana*, Madrid: Dykinson.

³⁶² B.N.E.S.C. *Novísima recopilación de las Leyes de España*, op. cit., Libro VIII, Título XVIII, Ley XV, p.161.

³⁶³ La literatura sobre la actividad educacional de los jesuitas se ha vuelto inabarcable en los últimos años. Aquí nos hemos inspirado solamente en los trabajos de José Martínez Millar, Henar Pizarro Llorente y Esther Jiménez (coord.) (2012), *Los jesuitas. Religión, política y educación (s. XVI-XVIII)*, Madrid: Pontificia Universidad de Comillas; Eusebio Gil (ed.) (1992), *El sistema educativo de la Compañía de Jesús: la Ratio Studiorum*, Madrid: Pontificia Universidad de Comillas; Pilar Gonzalbo Aizpuru (1989), *La educación popular de los jesuitas*, México, Universidad Iberoamericana; Sobre las consecuencias generadas en el sistema educativo en los territorios de influencia hispánica luego de la expulsión de la Compañía en 1767, puede verse el trabajo de Enrique Villalba Pérez (2003), *Consecuencias educativas de la expulsión de los Jesuitas en América*, Madrid: Dykinson.

³⁶⁴ Enrique Martínez Ruiz (dir.) (2004), *El peso de la Iglesia*, op. cit., p. 410.

adquirió un tono pedagógico y utilitario³⁶⁵. Ahora bien, no obstante lo anterior, también nos parece que los autores eclesiásticos del siglo XVIII estaban más preocupados por la formalidad de sus obras y su espíritu colectivo. En 1734, el traductor al castellano de la obra del jesuita italiano Pedro Juan Pinamonti titulada *El Director de las Almas, mhetodo para dirigirlas por el camino de la perfeccion Christiana*, en tono severo hacia su propia traducción, expresaba lo siguiente:

“(…) y sin otro intento, que de aprovecharme de las máximas que enseña, para el empleo del Confessor en que me hallo, lo traduxe, sin pensar jamás avia de salir à la luz publica por ser la traduccion tan imperfecta, por no guardar aquel estilo, que hace plausibles a los libros”³⁶⁶

Los autores eclesiásticos tuvieron una sensibilidad especial respecto de las manifestaciones estéticas. Los eclesiásticos fueron autores particularmente creativos en utilizar diversas formas de la escritura para satisfacer, por una parte, y aunque en menor medida, sus propias necesidades intelectuales, pero especialmente para llevar a cabo sus objetivos evangélicos. Dentro de esas formas literarias que lograron conjugar ambos aspectos, el cultivo de la poesía tuvo importantes logros en el mundo católico hispánico. En este sentido, los representantes del mundo eclesiástico utilizaron la poesía de diversa manera; algunos como forma de “exponer sus teorías ascético-místicas; otros, sencillamente para alabar a Dios; algunos, para ilustrar a sus tratados; y también, en ciertos casos, se utilizó la poesía como forma de expresar una historia épica”³⁶⁷. Es decir, la autoría eclesiástica formó parte sustancial de toda la artillería discursiva necesaria

³⁶⁵ *Ibíd.*, p. 506.

³⁶⁶ B.H.M.V., Pedro Juan Pinamonti (1734), *El Director de las Almas, mhetodo para dirigirlas por el camino de la perfeccion Christiana. Obra utilissima para los Confessores, y Penitentes* (...) Traducido por un deseoso del aprovechamiento de las almas. Añadido en esta tercera impression dos Tratados, del mismo Autor, que el uno es, el Infierno Abierto, y el otro, el Sagrado Corazon de Maria Virgen. Con Privilegio. En Madrid: Por Antonio Sanz.

³⁶⁷ Sobre el cultivo de la poesía en el mundo eclesiástico hispánico puede verse Enrique Martínez Ruiz (dir.) (2004), *El peso de la Iglesia, op. cit.*, pp. 533-536.

para los gobernantes en su interés por administrar culturalmente la Monarquía hispánica.

Por otra parte, la actividad literaria de los autores eclesiásticos no fue sólo dentro del campo creativo. Una de las actividades literarias más importantes para los eclesiásticos fue la traducción de textos. Recientemente los historiadores han venido centrando su preocupación en los procesos y espacios de mediación cultural reconociendo el impacto que estos problemas han tenido en la formación del mundo moderno³⁶⁸. Siguiendo a Carlos M. N. Eire, sin traducciones no habría renovación espiritual ni renovación católica. Según el citado historiador: “sin ellas [las traducciones] no se habría producido el tipo de reformismo católico que los historiadores contemporáneos tienden a dar por supuesto”³⁶⁹. El caso hispano, refleja la extraordinaria vitalidad de esta práctica cultural en el siglo XVIII³⁷⁰. La actividad traductora era una operación cultural compleja y delicada como reconocían los propios intelectuales dedicados a su práctica. El erudito catalán Antonio de Capmany (1742-1813) en su *Arte de traducir el idioma francés al castellano*, publicado por primera vez 1776, señalaba que,

“Algunos piensan que, embebiendo las ideas principales del original en el nuevo raciocinio de la version, han cumplido con el público; siendo así que muchos autores no tanto se distinguen en los pensamientos, como en la eleccion ó creacion de espresiones y signos, para comunicarlos con mas claridad, fuerza o energía. Y esta

³⁶⁸ Han resultado especialmente motivantes para comprender la importancia histórica del problema de la mediación cultural los trabajos de Berta Ares Queija y Serge Gruzinski (coord.) (1997), *Entre dos mundo. Fronteras culturales y agentes mediadores*, Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Scarlett O’Phelan Godoy y Carmen Salazar-Soler (eds.) (2005), *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el Mundo Ibérico, siglos XVI-XIX*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero e Instituto Francés de Estudios Andinos.

³⁶⁹ Carlos M. N. Eire (2010), “Traducciones y devoción católica a principios de la Edad Moderna”, en Peter Burke y Ronald Po-Chia Hsia (eds.), *La traducción cultural en la Europa moderna*, Madrid: Akal, p. 97.

³⁷⁰ La historia de la traducción en España ha adquirido cierta importancia con la publicación de una serie de trabajos. Puede verse José Francisco Ruiz Casanova (2000), *Aproximación a una historia de la traducción en España*, Madrid: Cátedra; Francisco Lafarga (ed.) (1999), *La traducción en España (1750-1830). Lengua, literatura, cultura*, Lleida: Universidad de Lleida. y José Antonio Sabio Pinilla (ed.), *La traducción en la época ilustrada (Panorámica de la traducción en el Siglo XVIII)*, Granada: Editorial Comares.

eleccion ¿no es hija de la diversidad de los gustos, costumbres, educacion, clima, gobierno y sitaucion de los hombres?”³⁷¹

Y continúa diciendo:

“Una traduccion será imperfecta siempre que con ella no podamos conocer, y examinar el carácter de la Nacion por el del autor. Cada Nacion tiene el suyo, y de resultas de él usa de ciertas comparaciones, imágenes, figuras, y locucion, que por singularidad, y novedad chocan nuestra delicadeza. Así muchos traductores, ò por amor propio, ò por indiferencias, ò finalmente por ignorancia, esto es, ò por preferir el carácter de su nacion, y el gusto de su tiempo, ò por no querer, ò no saber conocer la filosofia de las costumbres en la de los diversos idiomas, han hecho que hable un Sueco como si fuera un Arabe”³⁷²

La controversia propuesta por Capmany sobre la libertad que poseía el traductor, nos resulta fundamental para comprender la actuación de la autoría eclesiástica en el mundo católico hispánico. En primer lugar, los clérigos españoles siempre fueron activos agentes de traducción de obras al interior de la Monarquía hispánica desde inicios del siglo XVI³⁷³. Las traducciones de autoría eclesiástica fueron especialmente de obras provenientes del francés y del italiano³⁷⁴. Francisco Ximenes de Cisneros (1436-1510), arzobispo de Toledo y fundador de la Universidad de Alcalá, fomentó la traducción al castellano de gran cantidad de obras devocionales y textos piadosos escritos en romance y en latín. Gracias a la acción de Cisneros se tradujeron obras místicas como las de Catalina de Siena,

³⁷¹ B.N.E.S.G., Antonio de Capmany (1776), *Arte de traducir el idioma francés al castellano. Con el vocabulario lógico y figurado de la frase comparada de ambas lenguas*. Con Licencia. En Madrid: En la Imprenta de D. Antonio de Sancha, Prólogo, p. VI.

³⁷² *Ibíd.*, pp. VI-VII.

³⁷³ Aquí no hemos integrado la extraordinaria actividad de la Escuela de Traductores de Toledo iniciada en el siglo XII en territorio hispánico. Esta exclusión la hemos realizado solamente por una cuestión conceptual en cuanto la actividad traductora de la Escuela toledana participaron intelectuales de diversas procedencias como judíos y árabes. Sobre la Escuela toledana puede verse Serafín Vargas González (1998), *La Escuela de Traductores de Toledo en la historia del pensamiento*, Toledo: Ayuntamiento, Concejalía de Cultura.

³⁷⁴ *Ibíd.*, p. 49.

Jerónimo de Savoranola y Ludolfo el Cartujo³⁷⁵. Esteban Gazán tradujo la magna obra de François Choise *Historia general de la Iglesia* entre 1754 y 1755. El padre Isla, uno de los jesuitas exiliados más prolíficos, tradujo en 12 volúmenes el *Año cristiano* de Jean Croiset (1656-1738).

Nos parece que el volumen de las traducciones hechas por clérigos no es el problema más relevante. Lo que representa un problema interesante fueron los objetivos de estas traducciones. En 1791, José Clavijo y Fajardo en el “Prólogo” a la traducción de la *Historia Natural* de Buffon, señalaba lo siguiente: “El objeto de un traductor debe ser trasladar al idioma para beneficio de su nación, lo mejor que hay escrito en otras lenguas”³⁷⁶. Sin embargo, el objetivo de los traductores eclesiásticos hispánicos evidenció la preocupación por las adaptaciones. Los clérigos hispanos siempre fueron muy celosos de la ortodoxia y, en consecuencia, fueron conscientes de no abrir espacios para que la teología fuese vulnerada a pesar de las buenas intenciones implícitas en la traducción. Por ejemplo, en la obra titulada *Tratado de los estudios monásticos*, escrito por el monje benedictino francés Jean de Mabillon (1632-1707), fue traducido en 1779 por un monje anónimo de la congregación de San Benito de Valladolid. En el “Prólogo del traductor a la obra” se puede leer lo siguiente:

“Con ser la Obra tan excelente, me parecieron precisas algunas precauciones, para que su demasiado resplandor no encandile los ojos de los principiantes, y en vez de excitarlos à seguir los consejos que sugiere, cause en muchos el efecto contrario, aterrándolos con lo mucho que propone para que se lea y estudie, à que no parece

³⁷⁵ Carlos M. N. Eire (2010), “Traducciones y devoción católica a principios de la Edad Moderna”, *op. cit.*, p. 107.

³⁷⁶ Por su parte, Sempere y Guarinos, en su extraordinaria obra *Ensayo de una biblioteca española de los mejores escritores del reinado de Carlos III* (1789), señalaba que sin los traductores “no puede formarse un conocimiento exacto de nuestra literatura”. Extraído de María Jesús García Garrosa y Francisco Lafarga (2009), “La historia de la traducción en España en el siglo XVIII”, en José Antonio Sabio Pinilla (ed.), *La traducción en la época ilustrada (Panorámica de la traducción en el Siglo XVIII)*, Granada: Editorial Comares, pp. 40-46.

basta la capacidad de un hombre, por dilatada y amplia que sea, ni la cortedad de la vida humana”³⁷⁷

Resultado de lo anterior, las obras de apologética católica, especialmente en los últimos decenios del siglo XVIII, contaron con traducciones. Pedro Rodríguez Morzo, padre de la Provincia de Castilla del Real Orden de la Merced y predicador del rey, tradujo importantes obras de apologética católica contra los ilustrados franceses más radicales. En 1769 tradujo en dos tomos la obra de Claude François Guyon, *El oráculo de los nuevos filósofos, M. Voltaire, impugnado de sus errores en sus mismas obras*³⁷⁸. Siguiendo la misma preocupación, en 1771, y completando su interés anterior, tradujo la obra del abate Nanontte, *Los errores históricos y dogmáticos de Voltaire*³⁷⁹. Desde el punto de vista literario, en la segunda de estas obras, es interesante la retórica marcial que desarrolla Rodríguez Mozo para responder a los ataques que Voltaire realiza al catolicismo y justificar la traducción:

“Debemos suponer en Voltaire el odio mas implacable: Immortale odium & umquam sanabile vulnus / y consoderarle como un Athleta que hace profesion, y gala de no desnudarse de las armas mas sangrientas, hasta ver si puede abrir brecha por donde introducir el veneno contenido en sus libros y doctrinas. A cada paso dispara este Filosofo el cañon de su pluma (...) Contra esta, pues, alhagueña, pero mortal, y encantadora voz de las Sirenas de nuestros días, debemos cada qual respectivamente aplicar a nuestros conatos para que todos ensordezcan, asiendose, al mastil, o columna inmovil de nuestra Santa Fé”³⁸⁰

Con todo, y para ir concluyendo este apartado, la propiedad literaria y la consolidación de la figura del autor, especialmente en el caso eclesiástico, fue una

³⁷⁷ B.H.M.V., Jean de Mabillon (1779), *Tratado de los estudios monásticos*, En Madrid: por Blas Roman, “Prólogo del traductor a la obra”, s/p.

³⁷⁸ B.H.M.V., Claude François Guyon (1769), *El oráculo de los nuevos filósofos, M. Voltaire, impugnado de sus errores en sus mismas obras*, En Madrid: en la imprenta de D. Gabriel Ramírez.

³⁷⁹ B.H.M.V., Claude François Nannotte (1771), *Los errores históricos y dogmáticos de Voltaire*, En Madrid: en la imprenta de Pedro Marin.

³⁸⁰ *Ibid.*, “Prólogo del Traductor”.

cuestión problemática. La racionalidad ilustrada exigía que la propiedad literaria debiera justificarse que consideraba la propiedad del autor como el resultado del trabajo y esfuerzo individual³⁸¹. No obstante, los propósitos se imponían como resultado de las necesidades de la Monarquía católica. Se tuvo que esperar hasta 1813 vendrán a protegerse los derechos individuales del autor lo que representa un acontecimiento fundamental en la aparición del autor. Las Cortes de Cádiz promulgaron el 10 de junio de este año el “Decreto sobre propiedad literaria” en la que se expresaba lo siguiente:

“Siendo los escritos una propiedad de su autor, éste solo, o quien tuviere su permiso, podrá imprimirlos durante la vida de aquél cuantas [veces] le convinieren, y no otro, ni aun con pretexto de notas o adiciones. Muerto el autor, el *derecho es exclusivo* de reimprimir la obra pasará a sus herederos por el espacio de diez años, contados desde el fallecimiento”³⁸²

Aunque esto ya se aleja temporalmente de nuestro análisis, el cambio de lenguaje refleja el cambio en el proceso de construcción autoral: ahora ya no se habla de privilegios, sino de derechos. Lo cierto, es que hacia fines del siglo XVIII, especialmente durante los decenios de 1780 y 1790, se intensificaron las peticiones de protección a los gobernantes por parte de los autores para sus obras. No obstante, los relatos de los literatos evidencian la precariedad de la situación de los autores frente al resto de agentes culturales que participan en el proceso de producción literaria. El poeta tinerfeño Tomás de Iriarte (1750-1791), con un dejo de resignación, observaba lo siguiente en 1780:

“Es preciso que el gobierno les dé de comer [a los escritores] durante algunos años; pues cuando ya se haya extendido la ilustración y el gusto a las Letras, cuando haya gran numero de lectores, que ahora no tenemos, y cuando por consiguiente logren despacho los buenos libros que hoy pocos impresores se atreven a costear, porque se

³⁸¹ Roger Chartier (1994), “Figuras del autor”, *op. cit.*, p. 48.

³⁸² Extraído de Joaquín Álvarez Barrientos (1996), “La profesión de escritor ante el reformismo borbónico”, *op. cit.*, p. 235. El subrayado es nuestro.

lee muy poco, y se estudia menos, el público mismo mantendrá a los literatos comprando sus obras”³⁸³

LOS “DONES” TEXTUALES: LAS DEDICATORIAS Y LA DEVOCIÓN COMO POLÍTICA

En 1785, Joseph María de Uria Nafarrondo, capellán de la Iglesia de San Ignacio de Loyola, y Real Congregación en la Corte, escribía lo siguiente:

“No hay en todo el país de la Eloqüencia Provincia mas ardua que la de la Dedicatoria bien dispuesta. Aquel noble pensamiento, que debe reynar en todo hombre de bien de huir de la lisonja, de la adulacion, y de la mentira, siendo siempre veraz, recto, y sincero, parece que ha marchado, y se ha despedido para siempre de esta region. De modo, que muchas veces con el fermentido color de tan baxos labores pierden la hermosura y la gracia, que por sí misma tiene la persona á quien las obras se dedican; cuya belleza descubriria claramente si la dexasen en su sencillez y nativa representación / Ya se ha hecho insufrible el prurito de los dedicantes en inventar ridículas obligaciones para la execucion de sus pensamientos. A veces exáltan a sus Mecenas, exponiéndolos en tanta altura á la risa del público, que sabe muy bien la cortedad de sus alcances, y que lejos de merecerse las adoraciones de su fingida deidad, son objetos dignos de una lástima comun, y general compasion”³⁸⁴

El anterior extracto forma parte de la dedicatoria hecha por Uria Nafarrondo al cónsul de la Villa de Bilbao en su obra *Aumento del comercio con seguridad de la conciencia* publicada en 1785. El texto es de una riqueza literaria e histórica admirable. En ella se evidencia como una obra no sólo era considerada por su contenido, sino también por su morfología. Por tanto, para poder comprender con mayor perspectiva histórica la literatura sobre la confesión debemos también

³⁸³ Ibid., p. 237.

³⁸⁴ B.N.E.S.G. Joseph Maria de Uria Nafarrondo (1785), *Aumento del comercio con seguridad de la conciencia*, Con las licencias necesarias, Madrid: Por D. Joachîn Ibarra, Impresor de Cámara, Dedicatoria “Al muy Ilustre Consulado de la muy noble y muy leal Villa de Bilbao”, pp. I-III.

analizar ciertas características y recursos formales y estilísticos complementarios al texto y su discurso. Estos recursos formales externos a la caja de contenidos de una obra, conocido como *paratexto*, entre los que se encuentran especialmente las dedicatorias, memoriales, prólogos, advertencias, comentarios, etc., están siendo cada vez más de la atención de los historiadores³⁸⁵. Este tipo de recursos reflejan las estrategias de persuasión que la mayoría de las veces los autores ponían en práctica para reforzar el mensaje de una obra determinada recurriendo a la pluri-función que la dedicatoria tuvo en las obras literarias.

Por otro lado, el mismo texto evidencia los problemáticos procesos de cambio cultural y crisis estilísticas que se producen en el siglo XVIII como resultado de la influencia de la racionalidad ilustrada. Cuando Uria Nafarrondo señala, “Aquel noble pensamiento, que debe reynar en todo hombre de bien de huir de la lisonja, de la adulacion, y de la mentira, siendo siempre veraz, recto, y sincero, parece que ha marchado, y se ha despedido para siempre de esta región”, está poniendo en evidencia la transformación de un recurso que es literario, en un instrumento simbólico para el ejercicio y captación del poder. Sin quitar el valor que representa esta línea explicativa, no queremos entrar en el agrio debate de si una obra y su discurso son fruto de la construcción “libre” de su lector, de la que Roger Chartier, siguiendo siempre a Michel de Certeau³⁸⁶, es quizás su mayor defensor³⁸⁷. Hemos visto más arriba como José Luis Sánchez Lora critica esta posición, pues considera que para ver estos dispositivos de control, que entiende como meramente formales y externos en cuanto a la capacidad de dirigir la lectura, “es necesario incorporar (...) la Retórica al estudio de la historia de la lectura. Nada más alejado en la preceptiva retórica clásica, que rige en los textos hasta el Romanticismo, que el

³⁸⁵ Dentro de esta línea novedosa de investigación resalta un interesante volumen de publicación reciente en el que se reunieron artículos por María Soledad Arredondo, Pierre Civil y Michel Moner (2009), *Paratextos en la literatura española. Siglos XV-XVIII*, Madrid: Collection de la Casa de Velázquez.

³⁸⁶ Michel de Certeau (2000), *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer*, México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, tomo I.

³⁸⁷ El autor señala al respecto: “Concebidos como un espacio abierto a múltiples lecturas, los textos (pero también todas las categorías de imágenes) no pueden ser captados ni como objetos de los cuales bastaría señalar la distribución ni como entidades cuya significación estaría clasificada sobre el modelo universal, sino considerados en la red contradictoria de las utilidades que los fueron constituyendo históricamente”, Roger Chartier (2002), *El mundo como representación*, op. cit., p. 39.

dejar la obra abierta”. Y continúa diciendo: “con independencia de lo que el autor aconseje en sus prólogos para encauzar al lector en el sentido que quiere que le dé al texto, es en el propio texto donde se encuentran los *controles* más eficaces”³⁸⁸.

Esta perspectiva parece mucho más depurada y correcta, pues integra elementos históricos que Chartier no hace referencia. Con esto no queremos negar el hecho fundamental de que en todo acto comunicativo siempre influye la percepción del receptor que en este caso sería el lector³⁸⁹. Pero justamente tomando este argumento como legítimo, y sin profundizar y restar valor a esta postura, nos parece que más que considerar a las obras como espacios abiertos o cerrados en los que el lector o el autor-editor “impriman” su voluntad por medio de ciertas estrategias de persuasión como es el manejo del contenido de los paratextos, es más adecuado entenderlas como mecanismos flexibles y dinámicos de construcción histórica y cultural. En casos, por medio de estrategias literarias soportadas en los usos de paratextos, la nobleza y la monarquía fundaron complejos procesos de etnogénesis histórica³⁹⁰.

A pesar de la racionalidad que impregnó en las formas de intercambio cultural entre un autor y su mecenas consolidada en la cultura absolutista, las dedicatorias durante del siglo XVIII, al menos en su primera mitad, continuaron siendo verdaderos *dones*. Marcel Mauss ha estudiado como las normas de retribución

³⁸⁸ José Luis Sánchez Lora (2002), “Retórica, oralidad y lectura...*op. cit.*”, pp. 74-75.

³⁸⁹ Al respecto son importantes las aportaciones hechas desde la semiótica por Umberto Eco en la que observa que la percepción del receptor es informe ya que cada persona (receptor), “Tiene una concreta situación existencial una sensibilidad particularmente condicionada, determinada cultura, gustos, propensiones, prejuicios personales, de modo que la comprensión de la forma originaria se lleva a cabo según determinada perspectiva individual”. Pero el propio Eco se apura a explicar refiriéndose a las manifestaciones artísticas y la literatura de siglos anteriores, particularmente analizando las alegorías medievales, que lo abierto y lo informal es un fenómeno contemporáneo: “El lector del texto sabe que cada frase, cada figura, está abierta, sobre una serie multiforme de significados que él debe descubrir; incluso, según su disposición de ánimo, escogerá la clave de lectura que más ejemplar le resulte y usará la obra en el significado que quiera (...) Pero en este caso ‘apertura’ no significa en absoluto ‘indefinición’ de la comunicación, ‘infinitas’ posibilidades de la forma; la libertad de fruición; se tiene sólo una rosa de resultados de goce rígidamente prefijados y condicionados, de modo que la reacción interpretativa del lector no escape nunca al control del autor”, en Umberto Eco (1990), *Obra abierta*, Barcelona, Ariel, pp. 65-67.

³⁹⁰ Para el caso hispánico puede verse el trabajo de Araceli Guillaume-Alonso (2009), “Construir la memoria y exaltar el linaje. El paratexto al servicio de los Guzmanes”, en María Soledad Arredondo, Pierre Civil y Michel Moner (2009), *Paratextos en la literatura española, op. cit.*, pp. 293-303.

afectaron las formas de intercambio en sociedades antiguas mediatizando las expresiones de sacrificio de una cultura³⁹¹. En 1611, Sebastián de Covarrubias (1539-1613), en su obra *Tesoro de la lengua castellana o española*, y basado en la etimología latina eclesiástica de *dedicare*, explicaba que la palabra *dedicar* “es lo mismo que ofrecer alguna cosa a Dios y consagrársela para sólo su servicio”³⁹². Con esto, tal como ha sugerido Sarah Voinier, Covarrubias eleva la dedicatoria al grado máximo de sumisión moral del fiel frente a Dios. Los teólogos dieciochescos, como herederos de la escolástica más tradicional, no dejaron de entender los libros como una forma de retribución y sacrificio, es decir, como un don. Francisco Larraga en la dedicatoria a San José de la edición de 1712 es explícito respecto de esta forma de comprender un texto literario cuando señala:

“Este corto *dòn* (Glorioso Santo mio) os sacrifica mi voluntad”³⁹³

Por tanto, parece más adecuado entender que una obra y su discurso representa un espacio cultural en el que se retroalimentan la acción lectora y la necesidad de conocimiento con el saber y/o mensaje entregado por el autor. Por ello, no pensamos que los recursos externos al texto sean un simple recurso persuasivo de los mensajes venidos desde el poder político y de la institucionalidad de la Iglesia católica. Creemos que estos recursos externos también representan la respuesta a una necesidad espiritual genuina dentro del clero y los fieles entendiendo la obra y su texto como un espacio literario completamente sacralizado que requiere imperiosamente de la protección celestial.

Dicho esto, y tomando el caso del *Promptuario de la Theologia Moral*, podemos observar que la presencia y utilización de las dedicatorias representan un recurso metodológico fundamental para comprender las aristas del éxito editorial de una

³⁹¹ Marcel Mauss (2009), *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Buenos Aires: Katz Editores.

³⁹² Sarah Voinier (2009), “Dedicatoria y poder en unas crónicas del siglo XVII”, en María Soledad Arredondo, Pierre Civil y Michel Moner (2009), *Paratextos en la literatura española, op. cit.*, pp. 283-285.

³⁹³ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1712), *Promptuario de la Theologia Moral, op. cit.*, “Dedicatoria al glorioso patriarca San José”, s/p. El subrayado es nuestro.

obra. Destacan de manera aplastante las dedicatorias a San José cuya devoción, como ya vimos, fue introducida en España durante el siglo XVIII con el apoyo de los Borbones. La obra más editada en este período relativa a San José fue la escrita por Francisco Romero, presbítero de Cádiz, titulada *Devocionario sagrado de los privilegios, gracias y glorias del padre de Jesús y esposo de María, el santísimo Patriarca Señor San José, compatronato de Cádiz (...)*, publicada en 1758³⁹⁴. Este devocionario sobre San José fue editado, según lo aportado por Teófanés Egido, al menos en diez oportunidades en la segunda mitad del siglo XVIII (la última fue en Madrid en 1796) continuando en el siglo XIX³⁹⁵. Tenemos referencias de su inclusión en el manual del padre Larraga desde la edición de 1708 hasta la de 1759:

“Al glorioso Patriarca San Joseph / Aviendo llegado a mis manos el Promptuario de la Theologia Mora, que con tanto acierto escribió el R.P. Fr. Francisco Larraga, Maestro de Estudiantes de la Universidad de Santiago de la Ciudad de Pamplona, Orden de Predicadores, y hechote ver en esta Corte á hombres Doctos, me dicen ser de grande utilidad para todos aquellos, que se expusieren de Confesores, con cuyo motivo lo he dado segunda vez á la Estampa (en Tomo mas acomodado que la primera) deseoso consigan los Professores fruto tan importante doctrina, y que se estienda en Castilla / Este corto don (Glorioso Santo mio) os sacrifica mi voluntad, obligado de tantos beneficios, como por vuestra intercession consigo de la Divina Omnipotencia / Admite, pues, (ó amable Protector de los Fieles) obsequio tan corto, que consagra mi humildad á tus piedades”³⁹⁶

Es dable pensar que la utilización de un santo como San José, en una obra de tanta divulgación y éxito editorial como el que tuvo el *Promptuario*, generó un fortalecimiento del culto a este santo. El caso de los santos resulta interesante, pues evidencia un juego de reconocimiento recíproco intermedio en que el autor de las dedicatorias entrega pruebas de fidelidad y servicio frente a la autoridad jerárquica, la protección espiritual y el prestigio cultural y social del dedicatario. En este

³⁹⁴ Teófanés Egido (1996), “Religión”, *op. cit.*, p. 805.

³⁹⁵ *Ibidem*.

³⁹⁶ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1708), *Promptuario de la Theologia Moral*, *op. cit.*, preámbulo s/p.

sentido, las dedicatorias eran verdaderos ideogramas que apoyados en el uso del elogio, apelaban a todos los atributos, temporales y espirituales, que definían el dedicatorio. El éxito literario y teológico de la obra de Fr. Francisco Larraga también puede comprenderse por la incorporación en la dedicatoria de un santo que resultó tan popular en el mundo católico hispano la primera mitad del siglo XVIII como fue la advocación de San José. Coincidencia o no, como vimos en los apartados de los períodos editoriales, el momento de mayor éxito del manual del padre Larraga, en cuanto a la cantidad de ediciones, corresponde a la etapa en el que existen dedicatorias en general y la dedicatoria a San José en particular. A continuación presentamos un cuadro que resume la presencia de dedicatorias en el *Promptuario de la Theología* desde su primera edición hasta la conclusión del Antiguo Régimen.

DEDICATORIA	EDICIONES
San José	1708, 1712, 1713, 1716, 1718, 1722, 1723, 1724, 1725, 1726, 1729, 1730, 1742, 1748, 1752, 1754, 1759
San Antonio de Padua	1717
Virgen del Santísimo Rosario	1729, 1735
Santo Apóstol Santiago El Mayor	1760
Leopoldo de Gregorio (Marques de Squilace)	1760, 1761
Bernardo Froylan de Saavedra, Arzobispo de Larisa	1737 (<i>Adicionario</i>)

CUADRO 11. *Dedicatorias período 1706-1833. Elaboración propia.*

Lo anterior parece mucho más importante, pues desde la edición de 1761 se observa una evidente ausencia de dedicatorias. No estamos en condiciones de entregar en este momento una respuesta definitiva sobre esta situación, sin embargo, no creemos que este silencio se produzca simplemente por la llegada e influencia de ideas seculares e ilustradas, pues estaban restringidas a círculos intelectuales y políticos bastante minoritarios³⁹⁷. En el caso del *Larraga* la ausencia de dedicatorias, durante la segunda mitad del siglo XVIII, parece más probable que fuese generada por su propio éxito editorial. Particularmente cuando las obras eran nuevas y desconocidas, la presencia material en el texto y el auspicio de sus “piadosos dedicados” era fundamental para asegurar el éxito editorial de una obra. El éxito alcanzado por el *Larraga*, que antes de la reforma de 1760 contaba con 68 ediciones según nuestras pesquisas, podría explicar que la ausencia de dedicatorias se produce porque ya no se necesitaría de un auspicio dado que su idoneidad religiosa se encontraba plenamente comprobada. Además debemos tener en consideración que las dedicatorias representaban un costo material extra para la impresión particularmente cuando las dedicatorias se complementaban con las imágenes para las que se debían confeccionar moldes especiales. Por último, el asociarse a un cierto auspicio con la inclusión de dedicatorias, acción que en un inicio podía ser necesario y beneficioso, pasado el tiempo también podía representar un riesgo para la salud de la vida editorial de una obra cuando el objeto de la dedicatoria caía en desuso.

Esta situación era especialmente delicada cuando se dedicaban a personajes pertenecientes a la nobleza o de la administración central, pues el libro publicado quedaba asociado directamente a una determinada tendencia política o religiosa que podía ser aceptada, pero también rechazada y fuertemente combatida. Los vínculos informales y las redes clientelares que dominaban el ejercicio del poder y la praxis socio-política en el Antiguo Régimen, provocaban que tanto las amistades

³⁹⁷ Jean Sarrailh (1985), *La España ilustrada...op. cit.*, p. 122. En el *Diario de Barcelona* se expresaba con cierto tono irónico que: “De cada cien personas podremos asentar que las noventa y cinco forman el público; los lectores no se computan ni aun como tres por ciento; quiero decir que de cada cien personas apenas tres leen para instruirse”, B.N.E.H., *Diario de Barcelona*, 2 de Octubre de 1792.

como los enemigos se heredasen de generación en generación. Esta situación incluso llegó a enfrentar a familias cuando, por acción del legado de las lealtades, tocaba estar en el bando contrario.

Ahora bien, en el caso del manual escrito por el padre Larraga, su extraordinario éxito editorial también puede ser un elemento de riesgo. Los muchos agentes librescos que intervienen en su larga vida editorial, particularmente los impresores, generan micro-espacios que también requerían de protección aunque no de auspicios religiosos sino de patrocinios políticos. El caso del impresor Manuel Martín es bastante ilustrativo al respecto, pues cuando inicia su monopolio editorial, en la edición de 1760 pide el auspicio del Marqués de Squilace. A continuación reproducimos la dedicatoria completa, pues nos parece muy indicativa de una costumbre cortesana que fue un medio importante dentro de las estrategias persuasivas de la praxis política ilustrada:

“VALLESANTORO, TRENTINO, Y SELVAROTA, Barón de mamola, y sus Casales; Señor de Borja, Stalati, S. Elía, Amaron, Centraque, y Olivadi; Theniente General de los Exercitos de S.M. su Gentil hombre de Camara, Gobernador del Consejo de Hacienda, y sus Tribunales, Secretario de Estado, y del Despacho Universal de Hacienda, Superintendente General del Cobro, y distribución de ella, y de las Reales Fabricas, y Casas de Moneda, y Presidente de las Juntas Generales de Comercio, y Tavaco, &c. / EXCMO. SEÑOR. El credito, que V. Exc. se ha adquirido con tanta justicia en toda la Europa, por su integridad, por su alta comprhencion, y por su infatigable zelo, hace admirar á V. Exc. como Heroe de este Siglo. Nápoles fue la Oficina, donde V. Exc. manifestó sus luces, y donde dio á entender, hasta que punto sabe rayar un espiritu elevado. La satisfacción, que debe á V. Exc. á nuestro Cathólico Monarca (tan delicado, y fino en el discenimiento de los espíritus) previene á todos del alto talento de V. Exc. No es menester mas prueba para calificar á V. Exc. que verle Ministro de un Monarca de la mas exquisita election, y mas superiores luces. Las bellas idéas, que admiran á nuestra España en los primeros passos del Gobierno de V. Exc. acreditan lo verdadero de la fama pública, y las esperanzas de las mayores felicidades de la Nacion. El bien Público es el norte, á donde se dirigen todas las providencias de V.

Exc. y basta, que las autorize su Nombre, para que se califiquen de acertadas. Este conocimiento me ánima á poner el nombre de V. Exc. á la frente de este Compendio Moral del incomparable M. Fr. Francisco Larraga, con unas copiosas, y selectas Adicciones. *El merito de este libro se demuestra en sus innumerables Ediciones, y en el general aplauso, que merece entre los Señores Obispos, y todo genero de Ecclesiasticos; y á una Obra tan util al Público, no se puede negar el honor del Nombre de V. Exc. porque con él se hará mas recomendable. Espero que V. Exc. se sirva admitir este corto obsequio de mi gratitud, con que quedarán mis deseos de complacer al Público muy cumplidos; y sabrán todos, que V. Exc. se sirve dispensarme su proteccion* / Exmo. Señor, A los pies de V. Exc. *Manuel Martín*³⁹⁸

Teniendo en consideración la ineludible vinculación entre religión y política parece más adecuado pensar, en el caso de la obra del padre Larraga, que la mayor presencia de santos y de la virgen en las dedicatorias, puede tener una doble explicación: a.) la atmósfera espiritual que vive España durante el siglo XVIII, que como vimos perviven fuertes rasgos de una religiosidad barroca y centrada en el culto a los santos tal y como lo promovieron los padres de Trento y, b.) la consecuente utilización por parte del poder, representado tanto por la Monarquía como por la Iglesia, de la oportunidad que brindan los resortes materiales cargados de simbolismo –como los libros- para difundir el catolicismo como parte de una estrategia pastoral que persigue la recristianización de la sociedad.

Con todo, la dedicatoria más interesante para explicar y comprender lo que representaba publicar una obra religiosa en una sociedad con una mentalidad aun fuertemente sacralizada como la hispana de fines del Antiguo Régimen, fue la

³⁹⁸ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1760), *Promptuario de Theologia Moral, que ha compuesto el Convento de Santiago, Universidad de Pamplona, del Sagrado Orden de Predicadores, siguiendo por la mayor parte las Doctrinas del M .R. P. Mro. Fr. Francisco Larraga, Prior que fue de dicho Convento, en el que se reforman, y corrigen muchas de sus opiniones. Y se ilustra con la explicacion de varias Constituciones de nuestro SS. P. Benedicto XIV. en especial de la que hablan del Solicitante in Confessione: del Confesor extraordinario de Religiosas: del Complice venereo:del sigilo de la Confession: del Ayuno, &c.* Con Licencia. En Pamplona: En la Oficina de Don Miguel Joseph de Ezquerro, Impresor de la Corte, y Consejo del Reyno de Navarra, preámbulo s/p. El subrayado es nuestro.

escrita por el propio Fr. Francisco Larraga a la “Madre de Dios, Nuestra Señora la Sacratísima Virgen María, del Santísimo Rosario, Reyna, Patrona, y Abogada”³⁹⁹. La inseguridad y temor que deja ver el padre Larraga sobre la posibilidad de un mal recibimiento del *Promptuario*, muestran como la publicación de una obra en el Antiguo Régimen, especialmente si esta era religiosa, era entendido como una batalla entre el bien y el mal donde las dedicatorias actuaban como verdaderos escudos celestiales. A pesar de lo extenso de la dedicatoria vale la pena reproducirla por la expresividad estilística y el dramatismo religioso que posee:

“Todo quanto quieras dedicar, y ofrecer, dezia el dulcissimo Bernardo, encomiendolo á Maria Santissima, para que por el mismo Dios descenden á las criaturas, suban al mismo Señor Autor de ellas. *Quidquid illud est, quod offerre paras, Maria commendare memento, ut eodem adveo ad largitorem gratia gratia redeat, quo influxit (Serm. De Nativ. Virg. in fine)*. Valiendome de este documento, me postro, Soberana Virgen, y Madre de Dios, á vuestras sacratísimas plantas, para no levantarme de ellas, ni dexarlas, hasta que deis vuestra bendicion, y me permitais, que tome este Libro, y lo ponga en el lado de arca de nuestro Dios, y Señor, que es lo que mandó Moisés á los Levitas, hablando de el Libro de la Ley; *tollite librum istum, & ponte in latere arce federis Domini Dei vestir (Deuter. 31. Federis arca)*; para que de essa arca misteriosa, que es Maria Santissima de el Rosario, reciba luz, resplandor, perpetuidad, y seguridad, pues de mi no puede tener sino tinieblas, obscuridad, y vileza / **No me atrevo, Soberana Princesa, á salir solo á la campaña en este certamen literario, pero saldré gustoso, y confiado de vuestro favor, y compañía asistido.** Assi lo dezia el Capitan Barach á la Prophetisa Devora: *si venis mecum, vadam, si nolueris veneri mecum, nom pergam (Iudicum. 4)*. Ojala merezca yo oir interiormente, y experimentar en exercicio de vuestra piedad maternal, la respuesta de Devora á Barach (...) Pues si Devora es Símbolo de Maria Santissima de el Rosario, claro está, que llevandola Barach consigo,

³⁹⁹ B.H.M.V., Francisco Larraga (1729), *Promptuario de la Theologia Moral*, , muy útil para todos los que se han de exponer de Confessores, y para la debida administracion del Santo Sacramento de la Penitencia. Reconocido, mejorado, corregido, y añadido por su Autor. Y aora nuevamente añadidos en esta ultima Impression los tres Decretos de Inocencio XI. Vease el Prologo del Lector. Dedicado a Maria Santissima del Rosario por el P. Fr. Francisco Larraga, Regente de la Universidad de Santiago de Pamplona, Orden de Predicadores. Con Licencia. En Madrid: Por Alonso Balvás, preámbulo s/p.

aseguraba la victoria. Assi la espero yo en este literario certamen, con el auxilio, y compañía de vos, Reyna Soberana de el Rosario. **Pero, ni en esta vez, ni jamas se atribuya á mi vitoria: Victoria non repar abitar tibi, que dixo Devora á Barach. Sea el triunfo, y la gloria siempre, y por siempre para vos, Reyna una Celestial, y para vuestro Sacratissimo Hijo, Amen /** Postrado á V.P.M Capellán Fr. *Francisco Larraga*⁴⁰⁰

En suma, podemos decir que para entender el éxito que una obra literaria podía tener a fines del Antiguo Régimen, también debemos tener en cuenta en el análisis histórico los elementos culturales que articulaban el imaginario religioso de la sociedad, pues el fracaso era interpretado como el abandono del auspicio divino. La idea era garantizar la legitimidad del contenido de las obras, pero también difundirlos a través de la popularidad de los dedicados. Sin duda, la estrategia literaria de las dedicatorias utilizadas por los autores eclesiásticos las inscribía dentro de un conjunto de saberes dentro de la República de las Letras que utilizaban recursos similares. En el caso del libro religioso la dedicatoria a los santos y a los monarcas o altos ministros fue una estrategia común que, aunque no fue objeto de este apartado, refleja casi la existencia de una política editorial entre el siglo XVI y fines del siglo XVIII⁴⁰¹. Con los embates de la racionalidad ilustrada más radical, las dedicatorias del libro católico se convirtieron en verdaderos espacios de argumentación y narrativa teológica y política apelando siempre a la protección celestial.

⁴⁰⁰ Ibídem. La negrita es nuestra.

⁴⁰¹ Sobre la relación entre lo político y lo religioso en el que se dibujan ciertas estrategias editoriales en los libros religiosos puede verse François Crémoux (2009), “El paratexto de los libros de fundación y de milagros en los siglos XVI y XVII”, en María Soledad Arredondo, Pierre Civil y Michel Moner (2009), *Paratextos en la literatura española, op. cit.*, pp. 333-352.

3

Intermedio. Administrar una Monarquía en tensión

EL OTOÑO CULTURAL DE UNA SOCIEDAD Y LA RÉPLICA DEL ESTADO

Los constantes conflictos que enfrentó España durante el siglo XVII, como los intentos separatistas de los catalanes, la independencia de Portugal, el decadente escenario económico luego de las quiebras producidas durante la administración de Felipe II, nos dice que la decadencia hispana no sólo se gestó desde el exterior. Sin querer retrotraernos de manera innecesaria al siglo XVII español nos parece pertinente analizar y poner ciertos énfasis en algunos aspectos políticos y económicos que nos permitirán entender la atmósfera convulsa y viciada que vivía la Monarquía al comenzar el período dieciochesco. En ese aspecto, nos interesan particularmente algunos de los aspectos culturales de *lo social* -como pueden ser la religión, la mentalidad o la imagen del poder tanto en su vertiente temporal como espiritual- y así, posteriormente con el estudio del *Promptuario de la Theologia Moral*, ingresar en las praxis socio-morales de lo que algunos historiadores han denominado como las “España profundas”⁴⁰².

Para todos es bien conocido que la Monarquía hispánica sufrió un período de decadencia que no se puede explicar solamente a partir de la dura competencia económica y política en el concierto de las potencias europeas durante el siglo XVII. España fue presa de sus propias circunstancias y posibilidades internas. La crisis del sistema de valores que mermó los destinos de España al entrar en el siglo ilustrado se explica en favor de varios elementos. La falta de gracia que demostró la

⁴⁰² Jean-Pierre Amalric (1989), “Las España profundas: campesinos y ciudadanos”, en Bartolomé Bennassar, *Historia de los españoles. Siglos XVIII-XX*, Barcelona: Editorial Crítica, p. 38 y ss.

administración de Carlos II era la punta de una situación mucho más compleja y profunda. Fruto de las constantes dilapidaciones de una Corte que no escatimaba en gastos para cubrir sus pomposas necesidades, a pesar de que en la realidad los recursos de los que disponían fueran insuficientes, consolidaba internamente un profundo desorden financiero provocando constantes motines por parte de sus funcionarios al no recibir sus sueldos.

Con el reinado de Carlos II los organismos administrativos evidenciaron un fuerte debilitamiento y la crisis de las instituciones representativas era tan expresiva como incorregible. Las autoridades eran incapaces de hacer frente a lo que parecía era lo que estimulaba todo el desorden político-administrativo: el *vacío cívico*. El relajamiento de las costumbres experimentado al interior de la sociedad hispana permeaba incluso en el, hasta ese momento, firme modelo religioso de la Contrarreforma. Las formas y modelos espirituales contrarreformistas del siglo XVI y el contradictorio ascetismo moral del período barroco, parecían no ser capaces de entregar el camino más seguro para la salvación de las almas, pero particularmente, no eran capaces de entregar el escenario social adecuado para una buena administración de la Monarquía hispana. Las distintas corrientes teológicas, los ataques rigoristas defendidos por los bandos jansenistas frente a la moral laxista que en ocasiones fueron torpemente asociadas a la Compañía de Jesús, las opciones probables, el preocupante estado moral del clero, fueron todos escenarios oficiales en dónde se recogen el vacío cívico-moral de una sociedad tan contenida como provocadora. La importancia creciente de la confesión en la mentalidad y práctica religiosa que estudiaremos en los apartados siguientes, no es más que una muestra de la vitalidad de una sociedad polisémica y emotiva donde el sacramento se convierte en un recurso utilizado por las dignidades eclesiásticas y políticas para poder contrarrestar las “pasiones” de una sociedad que durante el siglo XVIII seguía siendo profundamente sacralizada y barroca en sus valoraciones y respuestas frente a lo social y al poder.

Las oligarquías locales, aprovechando esta situación, perjudicaban aun más el ideal de orden central que la corona siempre había intentado llevar a cabo. Con eso el

status quo vivía en un constante estado de asimetría política que creemos tenía su origen en un complejo proceso interno en el que “los intereses de la dinastía y los del Estado español no eran nada claros, entre otras cosas porque España era una noción un poco vaga”⁴⁰³. Lamentablemente para Carlos II y su administración, el decaimiento coincidía con el exponencial poder adquirido en el siglo anterior por Francia reflejo del agresivo imperialismo de Luis XIV. Para nadie es un misterio que durante el siglo XVII la Monarquía francesa era una de las monarquías más poderosas -sino la más poderosa- de toda Europa central aumentando el grado de conflictividad entre las potencias que competían por consolidar en los distintos territorios sus pretensiones imperiales.

Tras la muerte de Carlos II el 1 de noviembre de 1700, junto a la crisis socio-moral, parecía que España dejaba de ser el centro de la atención europea. Pero esto no pasaba de ser una ficción geopolítica, pues la actuación de los distintos bandos en la *guerra de Sucesión* (1700-1713)⁴⁰⁴ demostró todo lo contrario. A pesar de su decadente situación, y con esto no proponemos una idealización histórica, España seguía siendo el gran móvil de los destinos de Europa durante el siglo XVIII. La guerra de Sucesión fue un acto de resistencia por parte de las potencias europeas frente a las pretensiones hegemónicas de Luis XIV. Como reflexiona Antonio Domínguez Ortiz: “El estado de España en general y de Castilla en particular era desastroso. Pero sus reinos agregados y con las Indias seguía siendo una inmensa fuerza potencial, el Imperio más grande en extensión, que también podría convertirse en el más fuerte y rico si era bien gobernado”⁴⁰⁵. Austria, Inglaterra, Holanda, los príncipes alemanes, y por supuesto Francia, comprendieron muy bien esta situación.

El significado profundo de lo acontecido hacia el año 1700 ya nos habla de la complejidad de los desengaños y el grado de caos interno con el que debía convivir

⁴⁰³ Antonio Domínguez Ortiz (1955), *La sociedad española en el siglo XVIII*, Madrid: Instituto Balmes de Sociología, Departamento de Historia Social, CSIC, p. 20.

⁴⁰⁴ Comúnmente se toma como fecha de término del conflicto 1713 con la firma de la Paz de Utrecht, pero sería interesante reestudiar estas convenciones históricas ya que la resistencia en Cataluña se prolongó hasta 1714 y en Mallorca hasta 1715.

⁴⁰⁵ Antonio Domínguez Ortiz (1955), *La sociedad española...op. cit.*, p. 13.

constantemente la sociedad hispana. La guerra de Sucesión además de ser un conflicto que involucró la mayor parte de las potencias europeas, hecho bien conocido que culminó con la Paz de Utrecht en 1713 y con una Francia destruida económica y militarmente, tiene una importancia cualitativa. A pesar de la alta participación de la sociedad hispana en el enfrentamiento bélico, la identificación que ésta vivió con la Monarquía frente al peligro exterior tan característico de los procesos marciales, no obstaculizó el desarrollo del ya crónico *proto-nacionalismo* español. La conflictividad político-militar no se enmarcaba en un programa claro de movimientos independentistas porque la argumentación del enfrentamiento sólo se regía en base a la distribución de los apoyos a la casa real que lograra quedarse con el trono. Los *intereses nacionales* aun debían esperar frente a la primacía de los *intereses dinásticos*.

España mostró durante la guerra de Sucesión la inestabilidad de su propio territorio y de su propia sociedad. El hecho de que Castilla apoyara en su mayoría a Felipe V y Aragón apoyase al archiduque Carlos responde a los distintos grados de conflictividad social con la que muchos conflictos armados se desarrollan mutando en su lógica puramente militar. De esta manera podemos entender que la guerra de Sucesión, un conflicto exterior para la Monarquía hispana que en su origen tiene explicaciones políticas y militares, de paso crudamente a la guerra civil definida por Antonio Domínguez Ortiz. La línea que separaba a borbónicos de austracistas era muestra de que España, como observa el citado historiador, “se trataba de una manifestación de insolidaridad de los dos grandes conjuntos, yuxtapuestos más que unidos por los Reyes Católicos, una prueba de que España, dos siglos más tarde, era todavía un proyecto más que una realidad”⁴⁰⁶.

Lo importante del conflicto civil desencadenado en España, tiene que ver con la respuesta entregada por el propio Domínguez Ortiz, en la que afirma que a pesar de los crónicos nacionalismos españoles (como el catalán) nunca hubo una idea “real” *separatismo* por parte de las regiones forales. Lo que realmente detonó esta

⁴⁰⁶ *Ibíd.*, p. 37.

situación fue el dominio de las fuerzas anglo-holandesas en el mediterráneo. Por eso el nacionalismo catalán no se explica, en su totalidad, por el centralismo borbónico. Si bien el cambio en el trono prestaba incertidumbre a la bonanza experimentada por la región a fines del siglo XVII, fruto de las reformas tributarias y administrativas que intentaban reducir la variedad de constituciones regionales y acomodarlas al patrón castellano, tampoco la continuidad de los Austrias daba la seguridad de que tal libertad continuase. Misma ambigüedad en la unicidad de la lealtad hacia el archiduque.

Por tanto, la falta de coherencia dentro del conflicto político-civil muestra particularmente el *sentido social* que dio paso y que, posteriormente, consolidó al propio enfrentamiento. Si bien las masas populares no se mostraron con la fuerza de un levantamiento general en pos de sus intereses en todas las regiones de España, con la excepción de Valencia, el conflicto *inter-estamentario* consolidó el carácter de guerra civil de la guerra de Sucesión. El inexistente apoyo de la alta nobleza a Felipe V en contraste con el apoyo de las masas populares en Castilla, y de manera contraria, el apoyo que la alta nobleza de Aragón otorgó al duque de Anjou, hablan de la heterogeneidad e incertidumbre del conflicto armado en la guerra de Sucesión que sólo el fuerte carácter social podía otorgar. En definitiva, pareciera ser que el *desorden* que fortificaba inconscientemente la voluntad de lucha, además de verse como una respuesta frente a las evidentes intenciones imperialistas por parte de Francia sumado al odio hacia los inmigrantes franceses que vivían en España, también era una respuesta por parte de la Monarquía a su propio proceso histórico. Era imperativo para la Monarquía un examen de autocritica que buscara frenar su decadente situación tanto en su territorio peninsular, en su relación con Europa y con sus territorios en ultramar.

• • •

Con estos breves antecedentes, poco auspiciosos, el siglo XVIII hispano se caracterizó por una serie de movimientos y cambios en los distintos escenarios de la vida pública y privada con las consecuentes mutaciones culturales que se

cristalizarán con el advenimiento de la Ilustración. Los pensadores del siglo XVII se dedicaron especialmente a la reflexión y especulación sobre los sistemas científicos y religiosos, no obstante, los del siglo XVIII se enfocaron en las cuestiones más realistas como la política, la sociedad y la economía. Lo anterior se materializa en el escenario español con la llegada de la Casa de Borbón que introducirá en España -y en América- toda la influencia francesa aunque con una impronta mucho más pragmática. El *centralismo* y el *reformismo* que pusieron en práctica los Borbones en todos los escenarios de la administración y la vida política encuentra su explicación en la preocupación que el Estado Borbón tenía al ver la pérdida progresiva de poder por parte de la Monarquía hispánica en América sumado al afianzamiento de un poder local paralelo al del Estado. En este sentido, a pesar de que el siglo XVIII pueda verse como un siglo unitario, guiado por la coherencia que intenta establecer la actividad reformadora de los Borbones, si uno fija la observación de manera más sutil y detenida en ciertos elementos históricos –como el análisis de nuestro objeto de estudio- nos permite, y siguiendo en esto a Antonio Domínguez Ortiz, “reconocer en él etapas que por suaves gradaciones conducen desde los comienzos del XVIII al muy diverso mundo (aunque en apariencia poco hubiese cambiado) que precedió a la francesada”⁴⁰⁷.

Las intermitencias por las que deambulará España durante el siglo XVIII cuyos cambios ilustrados coexisten con los “ruidos” que provocan la pervivencia de las manifestaciones de una sociedad profundamente sacralizada y barroca, con miserias tanto materiales como morales, dan una fisonomía multiforme y dinámica tanto por la llegada de los Borbones como nuevo agente institucional así como por los nuevos mecanismos de legitimación política y representación socio-cultural que debe poner en marcha para llevar a cabo sus actividad reformadora. La religión, salvo en casos excepcionales, seguirá siendo el gran motor vital tanto de ilustrados filósofos como de trasnochados frailes escolásticos. Las “luces” y “sombras” dieciochescas, a pesar de ser polos opuestos, no pueden *vivir* sin *convivir* con el otro.

⁴⁰⁷ Ibíd., p. 22.

Sin poner de manifiesto esta dicotomía, y a pesar de los años que han pasado de la clásica obra de Jean Sarrailh *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII* (1957), las observaciones de este historiador siguen iluminando la reflexión histórica sobre el siglo XVIII. En ellas matiza y disecciona con mucha lucidez los aspectos vitales de la vivencia del hombre dieciochesco. Dichos aspectos logra hacerlos “dialogar” de una manera coherente con los objetivos reformadores de los nuevos dirigentes ilustrados. Válganos su reflexión al respecto especialmente por lo sensible de su prosa:

“Progreso material, desde luego: es preciso que los campos se cultiven mejor, y esto será cuando la propiedad esté mejor repartida. Es preciso que las fabricas se multipliquen, y se multiplicarán cuando los artesanos sean más instruidos, y más inteligentes los dueños (...) Pero, más todavía, progreso moral. Se habrá dado ya un gran paso cuando la vida sea menos dura y miserable, cuando el obrero de las ciudades y el jornalero de los campos, mejor tratados por sus patronos, adquieran conciencia de su dignidad humana. Gracias a la cultura y al estudio, el nuevo hombre se lanzará fuera de las disciplinas estrechas y anticuadas, y conocerá ahora sus fuerzas y obligaciones (...) Por último, la religión vendrá ser una fuente de vida y hará del español devoto, rígidamente sometido a las múltiples ceremonias de la Iglesia, un creyente convencido, deseoso de perfeccionamiento”⁴⁰⁸

El fenómeno político conocido como *despotismo ilustrado* es el que encuadra la decantación factual en la sociedad hispana durante el siglo XVIII, la posterior crisis monárquica de 1808 y la consecuente campaña de terror socio-político que impondrá Fernando VII a su regreso al trono. No debe entenderse al absolutismo y a la ilustración como doctrinas irreconciliables pues ambos comparten un mismo objetivo⁴⁰⁹. La hostilidad ante los cuerpos sociales y sus privilegios, así como un concepto unitario de soberanía a partir de una relación binaria y sin intermediarios

⁴⁰⁸ Jean Sarrailh (1985), *La España ilustrada...op. cit.*, p. 13.

⁴⁰⁹ François-Xavier Guerra (1993), *Modernidad e Independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, México: Fondo Cultura Económica, p. 25.

entre el poder y los individuos, eran características que ambas doctrinas compartían. Esto explica la alianza entre las elites modernas y el despotismo ilustrado durante buena parte del siglo XVIII. La presión del Estado sobre la sociedad y sus instituciones representativas, situación que ya venía gestándose desde el siglo XVII, provocó que el modelo político español cada vez se asemejara, al menos en apariencia, al modelo político francés. Esta suerte de “vitalidad” que caracteriza al Estado durante el siglo XVIII, en cuanto a su posición absolutista, es lo que condicionará en gran parte la ruptura revolucionaria que vivirá España hacia los últimos años del Antiguo Régimen. Es el crecimiento del Estado el que va desplazando progresivamente los cuerpos y las funciones que constituían la sociedad hispana dirigida por una vasta burocracia imperial en cuya praxis política las “formas prácticas” de la doctrina se superponen a las “formas intelectuales” que sustentan el modelo ilustrado. Para Jovellanos, como para sus coetáneos ilustrados, el fin último de la cultura era la *eficacia*. Al respecto afirma: “una instrucción práctica ampliamente difundida debe ocupar el sitio de la absurda enseñanza teórica, tan parsimoniosamente distribuida hasta entonces; de ella dependen la regeneración de España y su felicidad”⁴¹⁰.

Esta situación es la que produce que los antiguos Consejos pierdan importancia frente a las nuevas Secretarías de Estado y de Despacho cuyos titulares responden directamente ante el monarca. El reformismo de los primeros Borbones -Felipe V y Fernando VI- fue bastante moderado en lo que se refiere cambios profundos. Nunca hubo una “fractura” radical con el *statu quo* surgido después de la Guerra de Sucesión y la guerra civil cuyo costo que tuvo que asumir la sociedad hispana en el traumático cambio dinástico. Esto trajo como primera consecuencia política la nueva vitalidad que adquirió el Estado Monárquico. La antigua aristocracia de “los grandes de España” apenas quedó representada en los ministros de Estado del siglo XVIII.

⁴¹⁰ Jean Sarrailh (1985), *La España ilustrada...op. cit.*, p. 174.

Si bien en el período de los Habsburgo casi no existieron ministros como parte de un sector político importante, durante el siglo XVIII la situación será completamente distinta y la vida política estará dominada por grandes personalidades ministeriales como Floridablanca, Campomanes, Jovellanos y Rada entre otros. El Estado Borbón no podía darse el lujo de romper, de improviso y de forma unilateral, con toda la tradición y los pactos políticos llegados entre Monarquía y elites locales en los siglos anteriores. Las circunstancias del conflicto armado en la sucesión del trono le impusieron una legitimidad constitucional que estaba, de todas formas, basada en el respeto del sistema de Consejos. Esto quería decir que en momentos de disensión y problemas, los magistrados castellanos (en primer lugar los del Consejo de Castilla), con pocas excepciones, mantenían una posición de lealtad⁴¹¹. El propio francés Orry, inspirador y organizador en el aspecto financiero del nuevo Estado monárquico, observaba que “son ellos quienes gobiernan el Estado...de suerte que el rey propiamente hablando no tiene ninguna participación activa en el gobierno”⁴¹². Nuevamente las reminiscencias de la praxis política y la institucionalidad austracista resonaban con fuertes ecos en los tiempos de la modernidad.

En ese aspecto, el reformismo de Felipe V, y teniendo en consideración los ascensos políticos que provocó el conflicto armado en la mayoría de los actores de la guerra, su gobierno no propuso reformas ideológicas o sociales⁴¹³. La historiografía no ha hecho hincapié en la idea de que Felipe V y su reformismo práctico⁴¹⁴, no sólo iniciaban un camino de cambios que buscaban reforzar al Estado como institución político-administrativa, sino también un espacio que

⁴¹¹ Jean-Pierre Amalric (1989), “Guerra y Paz. Nuevos equipos y nuevos usos”, en Bartolomé Bennassar, *Historia de los españoles...op. cit.*, p. 23.

⁴¹² *Ibidem*.

⁴¹³ Antonio Domínguez Ortiz (1984), *Sociedad y Estado en el siglo XVIII español*, Barcelona: Ariel, p. 84.

⁴¹⁴ A pesar de que el primer gobierno de los Borbones fuera francés por su estilo y composición, con el rol que jugó el experto en finanzas Orry, su plan reformador donde el objetivo fundamental, como hemos dicho, era reforzar la actuación del Estado, y ello evidentemente, implicaba hacer frente a los competidores tanto en materia económica como en la detentación del poder. Sin representar un ataque directo a la sociedad tradicional u a su ideología, su estrategia reformadora que en general seguirán posteriormente Fernando VI y Carlos III, se articulaba alrededor de tres aspectos importantes: la reorganización del aparato estatal, el intervencionismo en el campo económico para lograr una mayor eficacia y el reforzamiento del regalismo frente a la Iglesia. John Lynch (1991), *El siglo XVIII*, Barcelona: Crítica, p. 91.

reforzase su dimensión simbólica. La idea era que el Estado, como agente político “personificado” en el Rey mismo, fuera el centro articulador de todo el sistema administrativo imperial y que su relación con las élites locales estuviese organizado alrededor de relaciones de don y contra-don⁴¹⁵. Más allá de que el Rey se hiciese notar por la actitud reformista o las acciones punitivas del Estado -como fue el caso de la expulsión de los jesuitas en 1767- el poder regio y la figura física del monarca adquirieron un peso simbólico en el imaginario político-social que hasta los siglo anteriores jamás había tenido.

Es indiscutible que esta política de reforma llevada a cabo por los Borbones vio su apogeo en el reinado de Carlos III (1759-1788) en cuyo período España pareció inaugurar una brillante época de renacimiento político y económico. Lo anterior se entiende en la medida que la preocupación del monarca ante el extraordinario desarrollo que habían alcanzado las colonias inglesas en Norteamérica, pues comprendía con su habitual sagacidad que éstas podían ser un ejemplo para las colonias españolas en ultramar. Esta preocupación llevó a que el monarca diseñara un programa defensivo particular para América y así crear un flanco que permitiera mantener *unificado* el Imperio la mayor cantidad de tiempo. Sin embargo, la estrategia diseñada por Carlos III resultará infructuosa ya que no será un obstáculo para que, por ejemplo, se produjeran una fuerte penetración inglesa en América entre los años de 1780 y 1810. La constante injerencia en los escenarios americanos de los ingleses tendrá su punto de mayor preocupación en el asalto realizado al puerto de Buenos Aires en 1806 y 1807 donde los propios criollos fueron los que

⁴¹⁵ Esta corriente muestra que el Rey entrega favores políticos, judiciales, económicos, plazas administrativas y eclesiásticas por medio del regalismo, a cambio de obtener las garantías necesarias y la colaboración por parte de las élites locales para gobernar siendo estos “intercambios” la clave del sistema político administrativo. En este sentido el concepto de “red social” es muy importante donde los flujos de estas relaciones eran administradas a través del Consejo de Castilla. Ver introducción Juan L. Castellano, Jean Pierre Dedieu y María Victoria López-Cordón (2000), *La pluma, la mitra y la espada. Estudios de historia institucional en la Edad Moderna*, Madrid Marcial Pons, Maison des Pays Ibériques, 2000. Por último, puede consultarse para España el trabajo de José M. Imízcoz Beunza (1996), “Comunidad, red social y elites. Un análisis de la vertebración social en el Antiguo Régimen”, en José M. Imízcoz Beunza (dir.), *Elites, poder y red social. Las elites del País Vasco y Navarra en la Edad Moderna (estado de la cuestión y perspectivas)*, Bilbao: Servicio Editorial Universidad del País Vasco, pp. 13-50. Para el caso americano puede verse el trabajo de Lucrecia Enríquez (2006), *De colonial a nacional, op. cit.*

defendieron su posición al mando del francés Santiago de Liniers que estaba al servicio de la corona hispana.

Todo lo que hemos expuesto anteriormente es necesario tenerlo presente, pues los cambios impulsados por Carlos III en la segunda mitad del siglo XVIII intentaban modelar una *nueva* España. Feijoo en la primera mitad del siglo mantuvo una incansable cruzada contra el error de lo que era la virtud de la sociedad española. No obstante, la actuación de los reformadores y sus intentos de romper con una inercia administrativa y social no lograron su objetivo producto de un germen que ya estaba incubado. La dolorosa vida que llevaba la masa rural, mayoritaria en la composición de la sociedad hispana durante el período dieciochesco, es representada por la visión que nos entrega el Marqués de Auberterre en 1759 es iluminadora al respecto:

“Grave error sería juzgar a España según lo que ocurre en Francia. Las tierras de esa primera monarquía están absolutamente despobladas; no hay en ella ni industria, ni buena fe; casi nada policía, y poca justicia; las poblaciones son perezosas y poco trabajadoras; en el interior no hay ni caminos, ni canales, ni ríos navegables; pocos carruajes. En una palabra se puede decir que este país lleva, con relación a todos los demás, dos siglos de retraso cuando menos”⁴¹⁶

Esta desesperanzadora situación del mundo rural español en el siglo XVIII, siglo en el que las luces y la modernidad debían traer el bienestar y la felicidad social, es ratificada por las observaciones realizadas por Jovellanos en su viaje a la región de La Rioja en 1795. Jovellanos se sobrecoge frente a la pobre situación de los jornaleros y se llena de admiración y tristeza, a pesar de lo contenida y racional de la observación ilustrada, cuando percibe que la masa rural sufre una “pobreza espiritual” que es aun más temible que cualquier tipo de estrechez económica⁴¹⁷. Esta situación es fruto de la ignorancia y de la pervivencia de imaginarios religiosos

⁴¹⁶ Jean Sarrailh (1985), *La España ilustrada...op. cit.*, p. 20.

⁴¹⁷ *Ibíd.*, p. 55.

medievales y de creencias supersticiosas a fines del siglo XVIII en casi todo el mundo rural.

Aunque esta precariedad, que es “relativa” porque no significa que no se dieran ciertos avances en España llevados a cabo particularmente por una elite ilustrada minoritaria, no es privativa sólo al mundo campesino español. Esta precariedad también puede extrapolarse en buena medida a las elites y a la fragilidad de los espacios urbanos. El censo realizado por Carlos III en 1787, arrojó una población en Madrid y Barcelona de alrededor de cien mil habitantes; Sevilla, Valencia, Cádiz, Málaga, Zaragoza y Murcia poseían a la fecha alrededor de cuarenta mil habitantes, mientras que “las demás villas y ciudades y aldeas, alrededor de cuatro mil cuatrocientas, son ya mucho más modestas”⁴¹⁸.

El peso del mundo rural era aplastante en muchas regiones españolas e incluso en las ciudades, pues la cantidad de trabajadores agrícolas era bastante importante en los contextos urbanos. Lo interesante de la composición de la sociedad hispana eran los diferentes espacios y subsectores que se dan al interior de ella pues, en algunos casos, la masa rural no pertenece forzosamente al sector bajo de la sociedad y, en contrapartida, el sector bajo de la sociedad no es representado únicamente por el mundo campesino.

En ese aspecto, debemos decir que la elite dirigente es una minoría dentro de la minoría. Estos espacios de ambigüedad dentro de la sociedad española provocaban “puntos de desengaños” que llegan a tocar incluso a la propia elite supuestamente ilustrada y ejemplo de virtud. Los mismos sectores dirigentes carecían de honradez y de buenas costumbres cuyo estado se agudizará aun más luego de la muerte de Carlos III. Jovellanos se refiere en los siguientes términos sobre el ministro Lerena, uno de los asesores de Carlos IV: “hombre no sólo iletrado, sino falto de toda clase de instrucción y conocimientos en todos los ramos, y aun de toda civilidad...;

⁴¹⁸ Ibíd., p. 69.

además, hombre vengativo, y aun tuvo la nota de ingrato con su único bienhechor”⁴¹⁹.

Así, en este escenario caracterizado por la tensión entre vacío cívico y crisis moral, sumado a la falta de bienestar material de la sociedad, la clave era saber “administrar” los nuevos (y pocos) recursos –tanto sociales como materiales- con los que disponía el Estado. La nueva Casa Real, que había heredado un espacio devastado por la guerra con un alto grado de conflictividad interna junto a unas escuálidas arcas fiscales, entendía que para mantener un mediano equilibrio debía administrar con criterio y sagacidad algunas de las nuevas riquezas con las que contó. En este escenario de fragilidad la Monarquía tenía como exclusivos (y casi únicos) recursos para llevar adelante su difícil empresa modernizadora el impulso demográfico y el desarrollo comercial.

Por ejemplo, hacia fines del siglo XVIII había 3 millones más de personas que a inicios del siglo. La eficiencia del nuevo Estado borbónico dado su afán administrativo llevó a realizar los primeros “censos” sistemáticos de población como el del intendente de Cataluña en 1718, el intento de Ensenada en 1749, pero especialmente, la acción del Conde de Aranda y el de Floridablanca en 1787. Si bien los autores que han estudiado el tema, hablan de un gran crecimiento poblacional, no se puede hablar de una explosión demográfica. El crecimiento fue continuo pasando de 7,6 millones en 1717 a 9,3 millones en 1768 pasando a 10,4 millones en 1787 y 10, 5 millones en 1797. El crecimiento en conjunto de la sociedad española fue de 40%, algo más reducido que el de Inglaterra, pero mucho más importante que el de Francia⁴²⁰.

Como se puede apreciar en estas sencillas estadísticas la tasa de crecimiento fue mucho mayor en la primera mitad del siglo XVIII. Además hubo variaciones regionales en los ritmos y crecimientos poblacionales. En el norte de España el crecimiento demográfico comenzó mucho antes que en el centro y sur de España, pero su ritmo decayó desde mediados de siglo mientras que en el sur si bien fue un

⁴¹⁹ Ibíd., p. 86.

⁴²⁰ Jordi Nadal (1984), *La población española (siglos XVI a XX)*, Barcelona: Ariel, pp. 84-96.

crecimiento más lento fue mucho más continuado⁴²¹. La población de Andalucía se incrementó en un 25% entre 1717-1752 y en un 16% en el período de 1752-1797⁴²². Si bien en la parte este de España el crecimiento comenzó más tarde en Valencia y Murcia mantuvo un ritmo sostenido y sólo en Cataluña se vio una interrupción a fines del siglo⁴²³. Con todo, a finales de siglo a pesar de que la experiencia de vida no era más allá de 27 años y que las crisis de subsistencia estaban lejos de haber desaparecido⁴²⁴, casi todas las regiones de España habían visto un incremento en su población⁴²⁵.

Ahora bien, lo que nos importa de toda esta situación es poner énfasis en que la población de España seguía siendo una sociedad especialmente rural. En este siglo de expansión la vitalidad de los espacios urbanos parecía siempre ir a la zaga del mundo rural⁴²⁶. Bajo nuestra óptica, no es una situación menor ya que esta nueva condición sobrepasa el análisis estrictamente demográfico y económico. Esto pues, como bien lo ha investigado Giovanni Levi por medio del estudio de un proceso y condena a un sacerdote piemontés a fines del siglo XVII por practicar exorcismos y curaciones de manera indiscriminada, el mundo rural presentaba una *racionalidad* particular y selectiva. El citado historiador critica la manera simplista de analizar la conducta y mentalidad campesina que se ve siempre coaccionada por las restricciones materiales. En términos generales, por medio del estudio de los acontecimientos que rodearon la actuación de Giovan Battista Chiesa, párroco vicario de Santena, Levi plantea la existencia de una racionalidad dentro del mundo campesino definida por la capacidad de adaptarse a las condiciones externas

⁴²¹ John Lynch (1991), *El siglo XVIII, op. cit.*, p. 176.

⁴²² Antonio García-Baquero González (1985), "Andalucía en el siglo XVIII: el perfil de un crecimiento ambiguo", en Roberto Fernández (ed.), *España en el siglo XVIII. Homenaje a Pierre Vilar*, Barcelona: Crítica, p. 351.

⁴²³ Carlos Martínez Shaw (1985), "La Cataluña del siglo XVIII bajo el signo de la expansión", *Ibíd.*, pp. 68-70.

⁴²⁴ Jean-Pierre Amalric (1989), "Las Españas profundas: campesinos y ciudadanos", en Bartolomé Bennassar, *Historia de los españoles...op. cit.*, pp. 40-43.

⁴²⁵ Las poblaciones de Valencia, Cataluña y Aragón se duplicaron a lo largo del siglo XVIII; la población de Murcia se triplicó; la población de Galicia fue de alrededor de un 36%; en Andalucía la población creció por encima del 40% y en Castilla alrededor del 30%, John Lynch *El siglo XVIII, op. cit.*, p. 176.

⁴²⁶ Jean-Pierre Amalric (1989), "Las Españas profundas: campesinos y ciudadanos", en Bartolomé Bennassar, *Historia de los españoles...op. cit.*, p. 61.

cambiantes y siempre hostiles que logra maximizar los resultados prefijados y minimizar los costos del grupo. Dicha racionalidad se asienta en una estrategia caracterizada en la participación en las redes clientelares, la importancia de los lazos sanguíneos y en los distintos mecanismos y transacciones económicas por intentar mantener indivisible la tierra familiar⁴²⁷.

La situación anteriormente descrita no parece extraña a la sociedad hispana del siglo XVIII. A pesar de las crisis de subsistencia vividas por el mundo rural español, nunca los campos habían estado tan poblados como en la centuria de las luces. El crecimiento demográfico, evidentemente, genera un excedente de “bocas” que hay que alimentar y el consecuente problema al campesinado pues los labradores sólo eran arrendatarios de tierras. No obstante esta situación, las zonas rurales vivieron en muy pocas ocasiones desequilibrios importantes que dieran origen a crisis generales e imágenes apocalípticas como la de las antiguas pandemias y hambrunas⁴²⁸.

A pesar de las dificultades los campesinos buscan más tierras para hacer frente a los excedentes de bocas. La presión del mundo rural cada vez más numeroso se manifestaba en los nuevos umbrales de la tierra al no conformarse con las tierras que hasta ese momento explotaban. Donde existan tierras vírgenes se multiplican los núcleos de campesinos intentando ponerlas en explotación donde las roturaciones clandestinas de la tierra sobrepasan claramente a las roturaciones legales⁴²⁹. Otra muestra de esta racionalidad rural y de su ductilidad frente a las miserias vividas es la diversificación de los cultivos como otro estabilizador de las economías campesinas. No obstante, los campesinos apenas podían comercializar sus excedentes –si es que los había- consecuencia del excesivo coste del transporte

⁴²⁷ Giovanni Levi (1990), *La herencia inmaterial. La historia de un exorcista piamontés del siglo XVII*, Madrid: Nerea, pp. 11-12. También véase particularmente el capítulo III, pp. 83-118.

⁴²⁸ A pesar de que en la mayor parte de los casos las crisis de subsistencia tienen una cronología y ritmos regionales, las peores cosechas pueden situarse en 1732 en Álava en Vitoria, la de 1733 en Guadalupe en Extremadura, la de 1737 en Montiel en La Mancha y a las de 1752-1753 en Ejea de los Caballeros en Aragón. La “plaga de la langosta” que devastó a Andalucía, La Mancha y Extremadura en 1755 proveniente de África. Galicia, la región más poblada del atlántico, sólo conoce crisis “larvadas”.

⁴²⁹ Jean-Pierre Amalric (1989), “Las Españas profundas: campesinos y ciudadanos”, en Bartolomé Bennassar, *Historia de los españoles...op. cit.*, p. 48.

además de estar sometidos a las constantes imposiciones por parte del Estado en materia de precios.

No queremos que se genere confusión, pues a pesar de esta reacción ante las circunstancias, la situación de la masa rural siempre se caracterizó por la deficiencia de su condición. Estos son los “otoños” de una España borbónica que deambuló siempre entre la tradición y la modernidad. Una constante tensión entre los periplos ilustrados, pero con muchos “ecos” de ese deprimente siglo XVII. El intendente de Guadalajara informó en 1764 sobre la crisis provocada por la escasez de grano, los elevados precios, las enfermedades y la indigencia vivida por gran parte del mundo rural distribuido en el territorio bajo su jurisdicción:

“(…) que mueren a manos de la miseria y consecuentes epidemias (...) Yo le acabo de ver en esta provincia, y los melancólicos efectos de la necesidad me han llenado de dolor, pues caminé algunas semanas sin encontrar en los pueblos otro pan que el de zenteno y cevada mui malo, y a precio excesivo, y en cada uno un hospital de enfermos, de que ha parecido un gran numero”⁴³⁰

El intendente atribuía estos problemas a las excesivas rentas con las que se grababan a los campesinos, que en la opinión del intendente, no se correspondían con las calidades de la tierra:

“Padece en muchas partes un perjuicio grande la agricultura en la crecida renta que pagan por las tierras; son mui pocos los labradores que las tienen propias: lo mas del suelo es del estado eclesiástico, de señores, y mayorazgos, la ambición de unos con la necesidad de otros ha alzado tanto las rentas que parecen los labradores, por lo que no pueden aumentarse los vecindarios, porque a medida que lo hacen les van subiendo las tierras. He visto muchos pueblos, que pagan una, dos o mas fanegas de grano por cada una de tierra, que sólo les da por lo

⁴³⁰ John Lynch (1991), *El siglo XVIII, op. cit.*, p. 181.

común de 3 a 5 y de aquí nace la miseria de todos, y el abandonar con facilidad un oficio que no los mantiene”⁴³¹

Sin idealizar la visión catastrofista de un ministro ilustrado, que debía servir al Estado y en consecuencia presentar informes operativos a un discurso reformista, a todas luces la situación del mundo rural nunca fue estable ni mucho menos boyante. A pesar de los intentos de reforma agraria impulsadas desde las Sociedades Económicas la situación no cambió mucho la condición de los campesinos, pues cualquier iniciativa oficial chocaba con las “inercias agrícolas” consolidadas por la tradición en las que las tierras se concentraban en los señores⁴³². La depresión y desaparición de muchas aldeas en Castilla es indicativo de una economía y una sociedad que no lograba producir más que lo que el núcleo familiar necesitaba. Con mucha suerte se lograba producir un excedente para el mercado más próximo o para la capital de la provincia⁴³³. Incluso Segovia, una zona rural por excelencia que siempre mantuvo excedentes de cereales, comenzó su decadencia a partir de 1760 ante el crecimiento demográfico y las malas cosechas cayendo en el estancamiento por el resto del siglo⁴³⁴.

A pesar del intento ilustrado de los Borbones de aplicar reformas, éstas no provocaron el resultado esperado en la medida que España no fue capaz de mantener esta *dinámica reformista*. El libre comercio impulsado en 1778, se constituyó no sólo como una falacia histórica en cuanto a lo que significa el libre comercio en la teoría económica, sino también una ficción comercial y productiva porque las manufacturas que llegaban a América importados desde la metrópoli tenían su origen fuera de España. Para todos es bien conocido que las manufacturas enviadas por la Monarquía a sus territorios en ultramar eran principalmente inglesas ante la completa imposibilidad del sistema financiero

⁴³¹ Ibídem.

⁴³² Ibíd., pp. 187-192.

⁴³³ Antonio Domínguez Ortiz (1984), *Sociedad y Estado en el siglo XVIII...op. cit.*, p. 180.

⁴³⁴ Ángel García Sanz (1977), *Desarrollo y crisis del Antiguo Régimen en Castilla la Vieja. Economía y sociedad en tierras de Segovia, 1500-1814*, Madrid: Akal, pp. 210-250.

español de mantener la balanza de pagos y la demanda de productos manufacturados.

Con todo, las dificultades para consolidar las iniciativas reformistas, especialmente las sociales, fueron gestando al interior del Estado Borbón una crisis quizás mucho más compleja y problemática de resolver que la administrativa. Crisis que actuaba en el campo interno al minar la autoestima y la confianza en sus capacidades con la que la nueva dinastía comenzó a inicios de siglo. Bajo nuestra perspectiva, la preocupación y la visión que los Borbones tuvieron sobre la sociedad es un problema que, a diferencia de la mayoría de reformas políticas, militares y económicas⁴³⁵, nos parece que ha sido un problema histórico que está aun en una etapa primitiva de estudio. La *Novísima recopilación de leyes de España*, proyecto editorial mandado a publicar por Carlos IV en 1806 contiene una serie de disposiciones que nos ayudarán a comprender la visión que los Borbones tenían de una sociedad *deseada*.

Sin querer adelantarnos a los capítulos siguientes, la racionalidad que caracterizó la mentalidad moderna trajo una nueva forma de ver a los sectores de la sociedad que no fueran útiles y productivos y, que por tanto, debían estar controlados en un “sistema de policía” como resultado de la nueva concepción de lo político traída por los borbones⁴³⁶. Son los deberes de los individuos con la sociedad dónde los fieles

⁴³⁵ Dado que el plan reformista llevado a cabo por los Borbones a lo largo del siglo XVIII se organizaba en torno a la idea de seguridad nacional y de recuperar la influencia internacional que el Imperio español había poseído hasta mediados del siglo XVII, la ingente bibliografía que ha surgido se ha inclinado a estudiar especialmente las reformas militares, económicas y políticas. Aquí sólo hacemos la referencia a los trabajos y autores que nos parecen más importantes sobre el tema. En una visión general de las reformas borbónicas puede verse el reciente trabajo de Clara García Ayluardo (coord.) (2010), *Las reformas borbónicas, 1750-1808*, México: Fondo de Cultura Económica, CIDE, INHERM, CONACULTA. Sobre las reformas militares pueden verse los trabajos de Juan Marchena Fernández y Allen J. Kuethe (coords.) (2005), *Soldados del rey. El ejército Borbónico en América colonial en vísperas de la Independencia*, Castelló de la Plana: Universitat Jaume I. Sobre las reformas políticas y su implantación en Indias puede verse el siempre actual trabajo de Horst Pietchsmann (1996), *Las reformas borbónicas y el sistema de intendencias en Nueva España*. Un estudio político-administrativo, México: Fondo de Cultura Económica y Luis Navarro García (1995), *Las reformas borbónicas en América. El plan de intendencias y su aplicación*, Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla. Sobre los cambios económicos implementados por la Monarquía hispánica en el siglo XVIII puede verse Enrique Florescano (1976), *1750-1808. La época de las reformas borbónicas y el crecimiento económico*, México: Departamento de Investigaciones Históricas, INAH.

⁴³⁶ Miguel A. Extremera Extremera (2005), “El delito en el archivo. De escribanos, falseadores y otras gentes de mal vivir en la Castilla del Antiguo Régimen”, en *Hispania*, vol. 65, n° 220, Madrid: CSIC, pp. 465-483.

deben aportar al orden. Sin ir más lejos, una de las mayores preocupaciones de la Monarquía católica era la población que se encontraba libre de lazos de dependencia. En esta perspectiva podemos entender que las reformas políticas que establecieron la ejecución de censos y recuentos de población en el siglo XVIII, mecanismos que obsesionaron a los gobernantes ilustrados, buscaban establecer un control efectivo de la sociedad⁴³⁷. La real orden de 30 de abril de 1745 regulaba las “personas de mal vivir” y fijaba que los medios de subsistencia debían ser lícitos y honestos. Como veremos más adelante, las opiniones ilustradas durante el siglo XVIII sobre la sociedad plantearon que una buena sociedad era una sociedad útil y ordenada, por lo que cualquier tipo de conducta alejada de estos dos conceptos podría caer en la pérdida de virtudes. Es decir, lo útil, y todo lo necesario para adquirirlo, estaban vinculados con un *estado moral* de la sociedad en la que la *virtud* y *civilidad* eran los atributos que extirparían todos los vicios.

En suma, bajo este enfoque, nos parece que al interior de la preocupación por la vigilancia de la población, es decir, en el proceso de creación de un cuerpo social ordenado y articulado, el discurso sobre la confesión y la conciencia es un discurso sobre la sociedad. Más aún, el discurso sobre las normas y la justicia al interior de una sociedad. Por tanto, la confesión debe ser tomada como parte de esos mecanismos de reforma social menos explícitos que pusieron en marcha los Borbones. De una manera u otra, con mayor o menor inclinación de acuerdo a las circunstancias, los intentos de modernización de la Monarquía debieron convivir con una sociedad mayoritariamente campesina, siempre organizada alrededor de la tradición y la costumbre, cuya mentalidad seguía siendo sacralizada. Como veremos en el apartado siguiente, los ecos barrocos del siglo pasado seguían oyéndose con bastante fuerza. Sólo si tenemos en consideración los

⁴³⁷ El catastro realizado por el Marqués de la Ensenada (1707-1781) realizado desde 1749 es el gran experimento demográfico de la Monarquía hispánica durante el siglo XVIII. Los censos de población se han constituido como el gran instrumento desarrollado por la modernidad para ejercer el control y el ordenamiento de la sociedad y la relación entre poder y espacio geográfico. El catastro de Ensenada desde una perspectiva cultural y del poder aun espera de un estudio serio y riguroso. Un último trabajo que puede verse es el dirigido por Concepción Camarero (dir.) (2002), *El Catastro de Ensenada. Magna averiguación fiscal para alivio de los Vasallos y mejor conocimiento de los Reinos. 1749-1756*, Madrid: Ministerio de Hacienda. Dirección General del Catastro.

(des)encuentros que hemos visto, así lo creemos, podremos apreciar, especialmente en su dimensión social, la complejidad de una práctica religiosa como la confesión sacramental en los “otoños” del Antiguo Régimen español.

LA RESPUESTA RITUAL COMO CONSOLACIÓN SOCIAL O EL ESPÍRITU TARDO-BARROCO

Hemos querido detenernos brevemente en el aspecto de la celebración ritual y de la fiesta para poder visualizar, en la medida de lo posible, las características de un imaginario social que, a pesar de los influjos iluministas dieciochescos, continuaba estando condicionado por la *emotividad* que implicaba la relación del Más Acá con el Más Allá. Veremos que el Reino de los Cielos seguía siendo el elemento que daba sentido a la vida de cualquier persona sea esta parte de la élite, un burócrata perteneciente a la administración real, el inquilino más marginado de la hacienda o simplemente un vagabundo mal entretenido.

Lo primero que se debemos decir, es que la búsqueda de la salvación del alma provocó que la sociedad hispana, la mayor parte del tiempo, se comportara más como un conjunto de *fieles* que como individuos integrantes de una corporación o estamento social. La oración en el espacio privado, el rito y la fiesta en los escenarios públicos, eran las manifestaciones donde se establecía ese punto de comunicación -el *axis mundi*- con Dios y el Cielo. Como ha observado Michelle Vovelle respecto de la función de la fiesta y su relación con un proceso de generación de identidad: “la fiesta: momento de verdad en que un grupo, o una colectividad investida, en términos simbólicos, por una representación de sus visiones del mundo, purga metafóricamente todas las tensiones de la que es portador”⁴³⁸.

⁴³⁸ Michel Vovelle (1985), *Ideología y mentalidades*, Barcelona: Ariel, p. 192. Para León Carlos Álvarez Santaló la fiesta religiosa parece ser que es una experiencia, y un concepto, más o menos *construido* en el que le resta su carga emotiva e inconsciente, pues “es, siempre, una construcción eficaz del anclaje de sentidos diversos del fenómeno religioso. Tales sentidos, adecuadamente encastrados, según reglas, deben hacer explícitos en la fiesta y se hacen, de hecho, a través de la oferta de rituales y códigos simbólicos propuestos,

Antonio Domínguez Ortiz ha observado que las relaciones entre la Iglesia y la sociedad hispana en el siglo XVIII se “caracterizan por un progresivo distanciamiento entre unas estructuras muy arcaicas, que se resistían al cambio, y unas condiciones sociales que evolucionaron, primero lentamente, y luego con cada vez mayor rapidez, de tal manera que en 1800 ni el ambiente espiritual ni las condiciones materiales eran comparables a las vigentes en 1700”⁴³⁹. Es cierto que muchos de los obispos y altas autoridades eclesiásticas, especialmente del clero secular, como el Obispo de Barcelona Climent, tuvieron inclinación hacia el espíritu reformista e ilustrado. No obstante, y sin querer entrar en vagas polémicas con el maestro, es también muy cierto que el clero regular, que era la mayoría, fue mucho más ajeno y reticente a estas actitudes de cambio. No por nada los regulares, tanto en su rama monástica como mendicante, fueron los más atacados desde la Monarquía desde el siglo XVI y con particular vehemencia durante el período de la administración borbónica⁴⁴⁰.

A pesar de lo que se piense, y de los vicios existentes en el sistema religioso, durante el siglo XVIII, el cristianismo como doctrina y la catequesis de los fieles descansaban en gran parte en el sector de los regulares. Esta situación era el resultado de su peso cuantitativo, pero especialmente, por el peso espiritual que tenían en la sociedad como modelos de virtud. Luego de haber consolidado la doctrina durante el siglo XVI, la Iglesia necesitaba de ciertos instrumentos para controlar la vida religiosa. El sermón, la misa dominical, la homilía, y especialmente la confesión como veremos más adelante, fueron los mecanismos para llevar a los fieles por los derroteros que la Iglesia quería, pero que especialmente necesitaba para recomponer la legitimidad perdida como institución rectora de la sociedad. No obstante, la fiesta pública como categoría particular y la

conscientemente, para su exhibición”, en León Carlos Álvarez Santaló (1996), “La fiesta religiosa barroca y la ciudad mental”, en *Actas de las I Jornadas de Religiosidad Popular*, Almería: Instituto de Estudios Almerienses, p. 15.

⁴³⁹ Antonio Domínguez Ortiz (1979), “Aspectos sociales de la vida eclesiástica en los siglos XVII y XVIII”, en Ricardo García-Villoslada, Javier Fernández Conde e Isidro Bango Torviso, Isidro (dirs.), *Historia de la Iglesia en España*, op. cit., tomo IV, p. 65.

⁴⁴⁰ Para no desviarnos de la argumentación remitimos sobre las endémicas críticas y acusaciones contra los regulares a la obra de Enrique Martínez Ruiz (dir.) (2004), *El peso de la Iglesia*, op. cit., pp. 440-457.

ritualización que existe detrás de cualquier práctica religiosa, sea individual o colectiva, fue también un elemento sumamente importante en esta estrategia persuasiva llevada a cabo por parte de las autoridades eclesiásticas.

En este sentido, y volviendo a lo reflexionado por Antonio Domínguez, pareciera ser que si bien la sociedad del XVIII se vio distanciada de las esferas eclesiásticas habría que matizar diciendo que esa distancia se produjo con la dimensión institucional de la Iglesia, mas no con las prácticas religiosas y su carácter litúrgico. La importancia de la festividad en la vida de la sociedad, dictando los tiempos cotidianos y marcando el calendario, alimentaba el carácter colectivo que las prácticas religiosas habían desarrollado desde el siglo XVI. Por tal motivo se explica que dentro de la sociedad hispana del Antiguo Régimen hubiese adquirido tanto peso social pertenecer a cualquier tipo de corporación religiosa para vivir y practicar el culto. Uno de los ejemplos más nítidos podemos encontrarlo en el progresivo desarrollo de las cofradías particularmente desde el siglo XVII en adelante⁴⁴¹.

Otro de los escenarios fundamentales de estas celebraciones eran las misiones que, en su mayoría, eran administradas por regulares. De ahí la poca cercanía que parte de los regulares tenían con la institucionalidad eclesiástica, no obstante, cercanía que si tenían con la vivencia religiosa cotidiana de los fieles. Proximidad que se vio acrecentada con la introducción de nuevas devociones en el siglo XVIII, muchas veces fomentadas por los propios regulares. Ejemplo de estas introducciones fomentadas por los regulares fue la inclusión de la controvertida devoción del

⁴⁴¹ Las cofradías en España ha llamado la atención de los investigadores sólo en los últimos años y la importancia creciente que han tenido en la vida religiosa ha repercutido en una bibliografía sobre el tema que ha adquirido cierta abundancia, a modo de revisión sinóptica, pueden verse los trabajos de Tomás Antonio Mantecón Movellán (1990), *Contrarreforma y religiosidad popular en Cantabria. Las cofradías religiosas*, Santander: Publicaciones Universidad de Cantabria; Milagros Romero Samper (1991), *Las cofradías en el reformismo de Carlos III*, Madrid: Editorial Fragua; Arturo Morgado García (1992), "Cofradías y hermandades en el Cádiz de los siglos XVII y XVIII", en *Gremios, hermandades y cofradías*, San Fernando: Fundación Municipal de Cultura, vol. I; León Carlos Álvarez Santaló y otros (1999), *Las cofradías de Sevilla en el siglo de la crisis*, Sevilla: Servicio de Publicaciones Universidad de Sevilla; Ana María Sabe Andreu (2000), *Las cofradías de Ávila en la edad moderna*, Ávila: Institución Gran Duque de Alba, de la Excelentísima diputación Provincial.

Sagrado Corazón, la de San José y la devoción mariana a la Divina Pastora⁴⁴². El número de fiestas era tan abundante que a principios del siglo XVIII las celebraciones en que la Iglesia obligaba asistencia bajo precepto pasaban de noventa⁴⁴³. Tal era la copiosidad litúrgica que en el concilio provincial de Tarragona celebrado en 1727 se redujeron el número de las fiestas obligatorias. En este caso, el concilio resolvió que junto con los domingos quedaran como días de fiestas los de Navidad, San Esteban, Circuncisión, Epifanía, lunes de Pascua y de Pentecostés, Ascensión, Corpus, San Juan Bautista, San Pedro y San Pablo, Santiago, todos los Santos y cinco fiestas de la Virgen (Purificación, Anunciación, Asunción, Natividad y Concepción). En todas las demás fiestas desaparecía la obligatoriedad de asistir a misa⁴⁴⁴. Veremos que era una situación capital el no ir a misa, porque el ir a misa implicaba la obligación de comulgar y para comulgar debía irse en gracia y sin pecado...es decir, confeso.

En este sentido, las celebraciones festivas respondían a una doble situación, contradictoria a simple vista, pero ambas reflejan las constantes tensiones espirituales de una sociedad tardo-barroca. Los mecanismos de la secularización dieciochesca no lograron penetrar como se esperaba en las almas y conciencias de los fieles, pues la fiesta actúa como un reducto protector de la vivencia religiosa individual y colectiva blindándola frente a los embates de las ideas irreligiosas de las filosofías externas. Recordemos, como hemos visto más arriba, que la mayoría de la población en España pertenecía al mundo rural, y dentro de éste, la mayor parte pertenecía a “grupos populares”. Con todo lo indefinido que puede ser esta denominación, dentro de los valores más importantes para la cultura tradicional popular europea, y especialmente la española, uno de los escenarios más significativos dentro de su vida cotidiana era la fiesta religiosa lo que provocaba

⁴⁴² Teófanos Egidio (1996), “Religión”, *op. cit.*, pp. 800-807.

⁴⁴³ Antonio Mestre Sanchís (1979), “Religión y cultura en el siglo XVIII”, en Ricardo García-Villoslada, Javier Fernández Conde e Isidro Bango Torviso (dirs.), *Historia de la Iglesia en España, op. cit.*, tomo IV, p. 590.

⁴⁴⁴ *Ibidem*.

que *lo sacro* irrumpiera, a veces con mucha vehemencia, en lo social, en lo político y hasta en lo económico⁴⁴⁵.

Fiestas familiares, fiestas comunitarias (especialmente las del santo patrón del poblado), las advocaciones, fiestas anuales comunes a la mayor parte de Europa (como la Pascua de Resurrección, San Juan, Navidad, Corpus Christi, entre otras) eran los momentos para exteriorizar todas las pasiones sin mucho límite. Especialmente en el *Carnaval* se daba rienda suelta a todo tipo de exteriorizaciones lúdicas, espirituales y sociales en cuya celebración se daba “el momento para decir, al menos una vez con relativa impunidad, lo que a menudo se pensaba”⁴⁴⁶. Las fiestas eran *espacios espirituales y sociales* donde los fieles se volcaban públicamente a vivir su religiosidad identificándose con los valores religiosos de los patronos. Por tanto, esta componente poco racional de la sociedad en el Antiguo Régimen reforzaba una relación completamente asimétrica entre las formas barrocas de vivir la fiesta, el culto y la religiosidad, y las búsquedas de reforma por parte del clero más ilustrado. Además, y cosa no menos importante, los españoles del siglo XVIII que carecían en su mayoría de libros y métodos más ilustrados de catequesis, la fiesta era el único escenario para tener acceso a la doctrina cristiana. En este sentido, el sermón que era un elemento fundamental de la fiesta, se constituía en una estrategia persuasivo-pedagógica. Casi el único acceso que los fieles tenían a conocer rudimentarios elementos de doctrina era a través de la palabra y la exagerada gestualidad del orador. Era una pastoral simbólico-ritual que buscaba controlar la mentalidad de los fieles.

Pero a la vez, la sociedad buscaba adecuarse a las nuevas formas de espiritualidad que traía el iluminismo, pero sin mermar la fuerza ritual y devoción con la que se vivía la religiosidad. La liturgia política no se resistía a esta fuerza espiritual pues en los pomposos recibimientos del Rey y la Corte, las recepciones a los obispos cuando realizaban las posesiones efectivas de sus diócesis o en sus visitas pastorales. Todos estos momentos de la vida política del Antiguo Régimen eran

⁴⁴⁵ Peter Burke (1991), *La cultura popular en la Europa Moderna*, Madrid: Alianza, p. 257.

⁴⁴⁶ *Ibíd.*, p. 262.

también espacios espirituales donde la sociedad volcaba todo su clamor devocional⁴⁴⁷. Podemos decir que las celebraciones festivas durante el siglo XVII y XVIII reflejan una espiritualidad y una religiosidad construida desde su carácter relacional con el espacio geográfico-mental de los fieles con una fuerte impronta socio-espacial y política. Como observa J. Carlos Vizuite Mendoza: “la religiosidad no es una cuestión metafísica, o no exclusivamente, sino, al menos desde la perspectiva del historiador, profundamente humana. Es un fenómeno cultural que, como tal, puede ser explicado en un contexto. Las manifestaciones concretas de la religiosidad pueden responder a las necesidades de un momento histórico, de una determinada sociedad, de un grupo de poder o de resistencia al poder”⁴⁴⁸.

El “triumfal destierro” de Mariana de Austria a Toledo en 1677 es un caso bastante ilustrativo de la ritualización de la vida observándose toda la fuerza de las teatralizaciones festivas y la emotividad de las celebraciones. A pesar de las razones políticas que envolvieron la decisión, el recibimiento de la Reina en Toledo estaba completamente revestido de un sentido litúrgico. Se piden máscaras, luminarias, fuegos, danzas y desfiles de los gremios de la ciudad, adornos para las calles y plazas y los infaltables arcos triunfales que convertirían el lugar “durante los días de duración del evento, en una auténtica vía sacra *all’antico* de la *Nova Roma* que así se conforme, según los ideales del momento”⁴⁴⁹. Tal era la pomposidad y el sentido religioso de la llegada de la Reina que la ciudad de Toledo fue ascendida al estatus de la Jerusalén Celestial:

“(…) digno festejo de tan gran Reyna, y digno desempeño de tan gran Ciudad...Los Comisarios entendieron primeramente en los reparos de las calles, y sitios por donde se creía que avia de ser la entrada, y passo de su Magestad al Alcazar;

⁴⁴⁷ Sobre la relación entre celebraciones religiosas y la ritualización de las celebraciones políticas en espacios urbanos puede verse el excelente estudio desde la antropología histórica realizado para el siglo XVII en el Reino de Chile de Jaime Valenzuela Márquez (2001), *Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609-1709)*, Santiago de Chile: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, DIBAM.

⁴⁴⁸ J. Carlos Vizuite Mendoza y Palma Martínez-Burgos García (coords.) (2000), *Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América*, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, p. 21.

⁴⁴⁹ Diego Suárez Quevedo (2000), *Fiesta barroca y política en el reinado de Carlos II. Sobre el triunfal destierro a Toledo de Mariana de Austria (1677)*, Madrid: Comunidad, p. 66.

porque no encontrasen sus ojos portillo, ò quiebra que les pudiese ser de algún desagrado: materia que lo fue de no pequeño trabajo, y de gasto muy excesivo, por ser muchas las partes por donde este nobilissimo cuerpo flaquea con la falta de sangre, y con la ancianidad titubea...La Jerusalem celestial se renovò para el recibimiento del Cordero Rey su Esposo. Y Toledo se renovava, y aliñava como de bodas, para el de su dulcissima, y apacibilissima Reyna”⁴⁵⁰

La “metáfora celestial” y exaltación del lenguaje utilizado que se ve en el caso anterior muestra que la fiesta barroca en muchos casos posee un alto contenido político y es ante todo un programa iconográfico. Gracias a diversos juegos de espejo, se lograba reproducir plásticamente, “guiñando la simulación” y con mayor o menor pomposidad, un modelo previamente pensado⁴⁵¹.

Siguiendo esta línea, la historiografía aun no ha investigado con la suficiente profundidad, desde una dimensión cultural de lo social, como las fiestas y las corporaciones religiosas pudiesen funcionar como reductos donde se conserva la tradición actuando como escudo contra la penetración de la modernidad política. En este aspecto, es dable pensar que los obstáculos al jansenismo como ascesis religiosa y no como ideología eclesiástico-política, eran fruto de lo arraigado de esta mentalidad sacralizada articulada en torno a lo emotivo y lo visceral de la expresividad de las prácticas religiosas. Es conocida la crítica que los jansenistas y las autoridades eclesiásticas de tendencia reformista e ilustrada realizaban a la utilización del sermón barroco por su fuerte conceptismo, la ausencia de referencias a las Sagradas Escrituras y los Santos Padres. Los críticos consideraban que se producía una exageración en el uso de palabras y gestos que estaban fuera del alcance de los fieles y al margen de toda doctrina cristiana⁴⁵².

A pesar de las críticas realizadas por las esferas ilustradas al uso del sermón, su utilización como pedagogía religiosa pervivió con fuerza durante el siglo XVIII. No

⁴⁵⁰ *Ibíd.*, p. 83.

⁴⁵¹ León Carlos Álvarez Santaló (1996), “La fiesta religiosa barroca y la ciudad mental”, *op. cit.*, p. 28.

⁴⁵² Antonio Mestre Sanchís (1979), “Religión y cultura en el siglo XVIII”, *op. cit.*, p. 592.

representa complejidad explicar esta situación porque gran parte de los sermones y rogativas dieciochescos incluyeron un discurso político que muchas veces se materializó en ataques políticos directos dado las posibilidades de manejo ideológico que ofrecía el pulpito⁴⁵³. Los reformadores ilustrados revaloraban la oratoria de los autores del siglo XVI como Juan de Ávila, Fr. Luis de León o Fr. Luis de Granada por recordar los más clásicos. Feijoó en el *Discurso sobre las glorias de España* observa la superioridad de los oradores clásicos sobre los modernos. Mayans en su *Orador Cristiano* (1733) se lamentaba sobre qué:

“Hoy es ya común en las ciudades grandes y pequeñas de España, en lugares y aldeas, ir al sermón para oír novedades y, mas expresivamente, ingeniosos delirios. Unos habla (siempre exceptuo los varones sabios y celosos de la Gloria de Dios), unos hablan a la imaginación con alegorías extrañísimas y descripciones pomposas; otros al entendimiento con agudezas inútiles y sofisterías pueriles; otros al oído con afectadísimo estilo y estudiadas cadencias; pocos al corazón con la palabra de Dios dichas con gravedad y majestad”⁴⁵⁴

Las procesiones, como parte de todo este disciplinado y disciplinador sistema festivo, eran reflejo de esta mentalidad sacralizada y del dramatismo con que se vivía cotidianamente. Cualquier cosa, fuese esta positiva o negativa, era una oportunidad para que la sociedad expresara su piedad junto a la sobreactuación en el ámbito público de las autoridades religiosas. En 1746 Valencia sufrió un fuerte temporal, y producto de este acontecimiento, el arzobispo Andrés Mayoral hizo derrumbar el teatro. El terremoto que afectó a Granada en 1778 también provocó que se decidiera cerrar el teatro⁴⁵⁵.

⁴⁵³ María Victoria López-Cordón (1978), “Predicación e inducción política: Fray Diego José de Cádiz”, en *Hispania*, vol. 38, n° 138, Madrid: CSIC, pp. 71-120.

⁴⁵⁴ B.N.E.S.G., Gregorio Mayans y Siscar (1733), *El orador cristiano*, Valencia: s/n, dedicatoria, pp. V-VI.

⁴⁵⁵ Si bien no es parte de esta investigación, pero téngase presente que durante el siglo XVIII se dieron muchas polémicas respecto del teatro y su transgresión a las costumbres y a la ortodoxia. Al respecto sigue siendo de gran utilidad el clásico y riguroso trabajo de Francisco Aguilar Piñal (1974), *Sevilla y el teatro en el siglo en el siglo XVIII*, Oviedo: Cátedra Feijoó, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Oviedo.

En las procesiones de *Semana Santa*, el *Te Deum* y el *Corpus Christi*, era cuando la pirotecnia festiva y la emotividad religiosa desbordaban cualquier grado de contención social. Se ponía en marcha una maquinaria que buscaba exaltar los sentidos de los fieles en busca del recogimiento espiritual. Las tarascas y los gigantes que desfilaban y bailaban en parejas delante de la procesión del Corpus Christi que destacaban por sus tamaños y pompa eran un elemento importante para exhortar las almas de los fieles. En 1626 el cabildo de Toledo gastó la no despreciable suma de 14.480 reales en la fabricación de ocho gigantones⁴⁵⁶. No es difícil imaginar el impacto visual y psicológico que generaba la participación de estos gigantes en los participantes de la procesión. Era tal la importancia de estos gigantes -como otro tipo de elementos estéticos utilizados para la exhortación espiritual- que no sorprende la violencia teatral de sus intervenciones en las festividades que, como observa un testimonio del siglo XVIII de la región del Turia en Valencia, “entran dentro de la iglesia catedral hasta que queda reservado el Santísimo Sacramento danzan y saltan al son de la tabaleta y dulzaina”⁴⁵⁷.

No obstante, siempre existían momentos que escapaban a toda esta *racionalidad* característica de la representación y actuación política en las fiestas. A pesar de que el siglo estuviese bombardeado con iniciativas ilustradas por parte de las autoridades, la mentalidad de la sociedad se articulaba en torno al prodigio, conmoviéndose devotamente frente a las experiencias apocalípticas que representaba cualquier tipo de desastre interpretándolos siempre como castigos divinos. Las calamidades colectivas y los desastres naturales fueron argumento de muchos sermones y rogativas para aplacar la ira de Dios⁴⁵⁸. El terremoto de Lisboa de 1755 generó incansables respuestas de agradecimiento de parte de la sociedad portuguesa por haberse librado de sus penas⁴⁵⁹. Según Antonio Mestre, hasta un

⁴⁵⁶ Fernando Martínez Gil y Alfredo Rodríguez González (2000), “Del Barroco a la Ilustración en una fiesta del Antiguo Régimen: el Corpus Christi”, en *Cuadernos de Historia Moderna*, Anejos, 1, Madrid: Servicio de Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, p. 155.

⁴⁵⁷ Jean Sarrailh (1985), *La España ilustrada...op. cit.*, p. 654.

⁴⁵⁸ Antonio Luis Cortés Peña (1995), “Entre la religiosidad popular y la institucional. Las rogativas en la España Moderna”, en *Hispania*, vol. 55, n° 191, Madrid: CSIC, pp. 1027-1042.

⁴⁵⁹ Teófanos Egido (1996), “Religión”, *op. cit.*, p. 762.

ilustrado como Mayans describe con la mayor naturalidad la procesión organizada con la imagen de la Virgen, venerada en la región de Olivia en Valencia bajo la advocación de Rebollet, como súplica frente a las circunstancias climáticas adversas. De la misma forma, observa el citado historiador, la reacción más espectacular fue el clamor social producido en Sevilla tras el terremoto de 1755 en Lisboa⁴⁶⁰.

De lo anterior se desprende que *lo maravilloso*, de evidente herencia medieval, seguía perviviendo en la mentalidad de la sociedad hispana dieciochesca. La superstición entre la masa popular, especialmente en el mundo rural que era el mayoritario como hemos visto, seguía siendo una característica más que importante en la piedad española. Tal pervivencia revela que la sociedad en el siglo XVIII se dejaba llevar por sentimientos tan humanos como el miedo y la alegría, el odio y bienaventuranza, la vergüenza y el asco, y así muchos más, pero todo se canalizaba siempre a través de una vivencia religiosa del mundo en el que se tenía como fin último la entrada en el Reino de los Cielos.

Pero también vemos, que si bien la maravilla era la que “los ojos urbanos podían contemplar en la ciudad festiva y la que podían, en ella, tocar las manos urbanas”⁴⁶¹, y sin querer exagerar en la explicación, eran los poderes (como la Monarquía, las élites y el clero) quienes organizaban, dirigían y definían los criterios y lo que querían que viesen y sintieran los fieles. Esto era condición *sine qua non* del “dirigismo” y las pretensiones de coacción de lo social implícito en las relaciones entre lo religioso y lo político tan característico en la cultura del barroco

⁴⁶⁰ Antonio Mestre Sanchis, “Religión y cultura en el siglo XVIII”, *op. cit.*, p. 595. También puede verse la obra de Martí Gelabertó (2005), *La palabra del predicador: contrarreforma y superstición en Cataluña. Siglos XVII-XVIII*, Lleida: Editorial Milenio. Sobre la dimensión supersticiosa y la pervivencia de lo maravilloso en su relación con la naturaleza en la sociedad colonial en el espacio americano puede verse el interesante trabajo de Jaime Valenzuela Márquez, “El terremoto de 1647: experiencia apocalíptica y representaciones religiosas en Santiago colonial”, en Jaime Valenzuela Márquez (ed.) (2007), *Historias urbanas. Homenaje a Armando de Ramón*, Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, pp. 27-65.

⁴⁶¹ León Carlos Álvarez Santaló (1996), “La fiesta religiosa barroca y la ciudad mental”, *op. cit.*, p. 20.

del siglo XVII⁴⁶². En este sentido, es bastante elocuente la explicación que León Carlos Álvarez Santaló hace de estas relaciones y pretensiones de coacción social de parte del poder político, pues diferencia entre una *ciudad mental* -representada por la emotividad de la vivencia religiosa y espiritual de los fieles- y una *ciudad pensada* -representada por los “poderes”- donde la primera se convertía en la garantía y legitimación verídica del realismo del poder absoluto y sus corolarios. Un mecanismo bastante efectivo si se tiene en consideración que la práctica religiosa del Antiguo Régimen, como veremos más adelante en el análisis particular de la confesión, tenía altos contenidos de disciplina espiritual y física, aunque ciertamente asimétricos en su aplicación social, para quienes no seguían las pautas de orden establecidas desde el poder absoluto. Es decir, podemos observar que la sociedad hispana en el Antiguo Régimen, desde el punto de vista del “hecho religioso”, transitaba entre un estatus bastante ambiguo de *fiel-vasallo*. Aunque no repara en la idea que observamos anteriormente, Álvarez Santaló dice lo siguiente respecto de la fuerza en la “puesta en escena” de toda la maquinaria religioso-festiva puesta en marcha en las celebraciones públicas en el Antiguo Régimen:

“Digamos que tal resultado era previsible cuando el proceso de intercambiar ciudades reales por ciudades mentales disponía de categorías de impacto sobre la sensibilidad receptora de los públicos-cómplices, tan poderosas como su técnica retórica presagiaba: eficacia (que es ‘prueba’ de sabiduría y razón), admirabilidad (que es ‘garantía’ de un uso adecuado del ingenio y la sorpresa), sacralidad (que es ‘demostración’ de una justicia equitativa que no puede ser impugnada), desmesura y derroche (que es ‘constatación’ de abundancia inagotable) y emocionalidad (que es ‘confirmación’ incontestable de las pasiones, supuestamente rectas, ordenadas y dirigidas)”⁴⁶³

En este aspecto, las celebraciones festivas, incluyendo en ellas el espectáculo del sermón y las misiones que por motivos de espacio no podemos tratar en

⁴⁶² José Antonio Maravall (1998), *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*, Barcelona: Ariel, p. 501 y ss.

⁴⁶³ León Carlos Álvarez Santaló, (1996), “La fiesta religiosa barroca y la ciudad mental”, *op. cit.*, p. 20.

profundidad aquí⁴⁶⁴, no sólo fueron una manifestación de profunda religiosidad. También representaron un medio para (re)cristianizar a la sociedad e introducir el catolicismo en aquellos lugares donde no tenía una presencia consolidada. Las autoridades eclesiásticas luchaban contra las manifestaciones folclóricas y creencias paganas que aun persistían en Europa. Lucha que se concentró especialmente contra las celebraciones que en el mundo rural asociaban los fenómenos naturales con la religión. Por ejemplo, en 1579 el concilio de Milán prohibió las manifestaciones del *calendimaggio* en el norte de Italia que no era más que cortar árboles con sus ramas y pasearlos por las calles y plazas de ciudades y luego plantarlos⁴⁶⁵. En este aspecto, parece ser que la consagración del mes de mayo a María a principios del siglo XVIII fue para hacer frente a la muy extendida creencia de que este mes era un período nefasto⁴⁶⁶.

Bajo este punto de vista, la experiencia de la muerte fue quizás entre los siglos XVI y XVIII, el hito más característico de esta emotividad religiosa. La muerte andaba por todos los rincones de la ciudad y el mundo rural. Los cementerios, los sonidos de campanas fruto de un funeral, catástrofes naturales, batallas, una enfermedad, simples pendencias, emboscadas, el cruce de un río en un viaje, y en definitiva,

⁴⁶⁴ Las misiones eran uno de los mecanismos más efectivos, con toda su alegoría y dramatismo, para generar la enajenación espiritual de los fieles. Los sentidos quedaban tan sobre estimulados, que el fiel quedaba totalmente indefenso y vulnerable a los discursos conformados por la Iglesia. Tan aceptado era este método que en el siglo XVIII, incluso después de la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767 por Carlos III, seguía imprimiéndose obras como las *Doctrinas prácticas* (1737), el *Catecismo* (1747) y los *Ejercicios espirituales* (1748) del jesuita misionero Pedro de Calatayud (1689-1773). El jesuita es muy estricto en el protocolo de las misiones donde la entrada de éstas debían ser “asaltos espectaculares” en los que se utilizaban recursos visuales y auditivos para la estimulación de los fieles. Hachas ardientes, el crucifijo blandido y los toques de campanilla, generaban un clima casi apocalíptico, pues el ingreso se realizaba al anochecer para provocar una completa conmoción espiritual. Así describe la atmósfera y el ingreso de las misiones en los pueblos a los que se llegaba el jesuita Pedro de Calatayud: “Inmediatamente, haciendo una cruz con el crucifijo al entrar por el portal o calle sobre el pueblo, se toca tres veces la campanilla y luego se entona: ‘¡Moradores de N., penitencia, penitencia, penitencia!, etc.’ y se van dexando sentencias, saetillas, amenazas y desengaños, alternando uno y otro misionero (...) Con la novedad, gritos, lágrimas y gemidos de las mujeres se va haciendo pella grande de gente que, asustada, admirada, y otros dejando la mesa y la cena, concurren. En alguna plazuela se hace una mas pequeña pausa, y con dos motivos de ternura se les mueve con un breve acto de contrición. Y las voces y gemidos traen a otros. A los eclesiásticos se suplica separen hombres de mujeres, proporcionen las luces, y al cura que haga señal a sus ovejas para que, saliendo de casa, sigan”, Teófan Egidio (1996), “Religión”, *op. cit.*, p. 783.

⁴⁶⁵ Jean Delumeau (1973), *El catolicismo...op. cit.*, p. 218.

⁴⁶⁶ *Ibidem*.

cualquier situación que implicara riesgo físico y especialmente espiritual, hacía que la sociedad tuviera siempre presente el paso al Reino de los Cielos. Como observa Philippe Ariès: “que la muerte se hiciera anunciar era un fenómeno absolutamente natural, incluso cuando iba acompañada de prodigios”⁴⁶⁷. Las tensiones espirituales propias del barroco hispano se hacían sentir con fuerza en la muerte, pues a pesar del dolor, el peligro y el costo económico que significaban las exequias, éstas eran recibidas con gran pompa y la mayor solemnidad. El mundo de la renovación católica quiso presentar a la muerte como una experiencia edificante y como modelo de virtud además se ser una oportunidad para la conversión, es decir, que no sorprendiese al hombre desprevenido, “en pecado”, ya que de esto dependía su propia salvación. Como afirma la historiadora Isabel Cruz en su libro *La Muerte* (1998) sobre las paradojas que envolvían la experiencia de la muerte: “amante del espectáculo, de la pompa y del accesorio, los hombres del barroco hispano transformaron el duelo en fiesta, el dolor en jolgorio; crearon un ritual y un arte funerario magnífico y estremecedor que trajo también la metamorfosis del tiempo y de los espacios cotidianos”⁴⁶⁸.

Con todo, podríamos constatar la siguiente conclusión sobre este tema. La muerte no era sólo la “transfiguración de la vida” como la define la citada historiadora, también podemos inferir que era un espejo en el cual se reflejaba la jerarquía y marginalidad que definía en gran parte el entramado social en la sociedad hispana del Antiguo Régimen y la realidad material de cada uno de los sectores. En el acto de la muerte irrumpían todas las necesidades y esperanzas de la vida. En este sentido, es sumamente importante observar que la muerte no era solamente la preocupación por el *más allá*, también era el reflejo por la preocupación por el *más acá*.

Utilicemos un breve ejemplo de inicios del siglo XVIII proveniente del *finis terrae* del espacio imperial como era el Reino de Chile, ya que nos parece aun más ilustrativo de la fuerza sacra que irrumpía en la sociedad por las dificultades

⁴⁶⁷ Philippe Ariès (1983), *El hombre ante la muerte*, Madrid: Editorial Taurus, p. 15.

⁴⁶⁸ Isabel Cruz (1998), *La Muerte. Transfiguración de la vida*, Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, p. 43.

materiales para llevar a cabo las liturgias públicas. Con este ejemplo podremos visualizar a pesar de todas las dificultades exteriores la influencia de las metáforas celestiales, la preocupación por el más Allá y el “afiebramiento” social que generaban las celebraciones y festividades en el Antiguo Régimen hispanoamericano. La muerte del franciscano Fr. Pedro de Bardeci, nacido en Orduña en la provincia de Vizcaya, producida el 12 de septiembre de 1700 en la ciudad de Santiago, capital del reino, fue un acontecimiento espiritual y social de gran importancia para un espacio tan sacralizado en su mentalidad como precario en su materialidad. Tal fue el clamor social que provocaron las exequias y entierro de Fr. Pedro de Bardeci, hermano lego de la Recoleta Franciscana en el barrio de la Chimba, que el entierro sólo pudo realizarse tres días después. El padre Francisco de Arteaga, quien más tarde llegase a ser Provincial de los franciscanos en Chile y era corista de la Recolectión mientras vivía el Siervo de Dios, recuerda de la siguiente manera el concurso público que generó la muerte de Fray Pedro de Bardeci:

“Según aquello que vio este declarante, que tan pronto como se publicó la muerte del dicho Siervo de Dios, nace un gran tumulto por toda la ciudad entre toda suerte de persona de cada estado Eclesiástico y Secular, de cada Sexo tanto Hombres como Mujeres, y no sólo de esta ciudad, sino que venía hasta la gente del Campo pasando la voz entre unos y otros, ahí iban al Convento a demandar el permiso para ver el Cuerpo del Siervo de Dios, y tratando cada uno de tener cualquier reliquia del habito o cualquier cosa de él [...] haciéndolo con tal insistencia, y con tal diligencia, que claramente manifestaban la veneración que poseía el Siervo de Dios, como una persona santa, y luego estando desnudo del habito, que lo cubría, pusieron el segundo habito, vistiéndolo nuevamente, y teniendo que venir el Prelado Superior de la Provincia, que era ahora Fray Pedro Guerrero hijo de la Provincia de la diócesis Apostólica de Lima, el cual no conocía del dicho Siervo de Dios, pero llegando al poco tiempo al Reino de Chile, sorprendido, y maravillado de la conmoción del pueblo, y de aquella universal aclamación de santo, dijo que no podía ser de otra manera, que Fray Pedro

Bardesi fue un verdadero Siervo de Dios, debido a la extraordinaria y general conmoción en el corazón de los Fieles”⁴⁶⁹

Por otro lado, las celebraciones de las exequias realizadas en 1699 por la muerte de la reina Mariana de Austria en Chile reflejan el ejercicio de reproducción de modelos mortuorios virreinales y metropolitanos que representan ese paso de la *ciudad mental* a la *ciudad pensada* que citábamos anteriormente. A pesar de la “modesta parafernalia” fruto de las dificultades materiales que siempre vivió la sociedad chilena en los siglos XVII y XVIII, la “puesta en escena” aunque tosca en su aparataje y con algunos símbolos comunes también buscaba la enajenación espiritual y la exaltación de la piedad de los fieles:

“Erigióse el túmulo en lo alto del presbiterio, señoreando el cuerpo principal de la iglesia; su fábrica fue compuesta de jónico, corintio y dórico; tuvo de alto quince varas y dos tercias con el ancho correspondiente al espacio de la primera grada, quedando con bastante desembarazo, los huecos necesarios que ocuparon los prebendados que oficiaron de pontifical la misa. Tuvo esta hermosa composturas tres cuerpos de alto, ceñidos con rectitud a las reglas de la arquitectura (...) y *aunque* el fundamento de toda esta obra fue de madera labrada, *ennoblecieron* la materia los accidentes de la pintura en la forma de algunos romanos, diversas tarjas y jeroglíficos, con perfiles de plata y oro, procurando el pincel, al paso que *modesto* en la unión de los colores”⁴⁷⁰

Ahora bien, toda la importancia del mundo festivo y ritual que aquí hemos propuesto no se justificaría si no se pusiese, dada la temática de nuestra investigación, en una perspectiva sacramental. La directa, aunque a veces trabajosa

⁴⁶⁹ Francisco Orrego González (2006), *Muerte, Santidad y Representación. Ensayo histórico sobre Fray Pedro de Bardeci: un modelo popular de identidad en Chile colonial. Siglo XVII*, Santiago de Chile: Publicaciones San Francisco-Alameda, p. 61.

⁴⁷⁰ B.N.Ch.S.M., “Informe del gobernador Tomás Marín de Poveda”, fechada en 30 de Abril de 1699, vol. 170, pieza 3572, fjs. 270-273. El subrayado es nuestro.

relación de las celebraciones religiosas con el sacramento de la penitencia, no puede explicarse históricamente de manera independiente como lo ha hecho en su mayoría la historiografía sin integrar al análisis la vinculación que proponemos. Es difícil establecer que sería primero, si la importancia de la fiesta o el arraigo del sacramento de la penitencia, pero como veremos más adelante, la confesión durante el período moderno -en contra de la común imagen- estaba siendo aceptada por los fieles a pesar de la dureza psicológica que imponía la práctica del sacramento. Esto, pues en último término, la pastoral de la Iglesia post-tridentina buscaba, aunque con desaciertos, presentar el sacramento de la confesión y sus ministros bajo aspectos tranquilizadores⁴⁷¹. Lo que sí es cierto, es que tanto la fiesta como la práctica de la confesión se complementaban y yuxtaponían para poner en marcha una pastoral que tenía por fin la justificación de las almas.

Según Stephen Haliczer, uno de los historiadores que desde el estudio de la confesión ha puesto cierta atención en esta relación y el provecho que obtuvieron los confesores, fueron las nuevas devociones populares desarrolladas por la reforma católica las que atraieron progresivamente los fieles al confesionario⁴⁷². Los nuevos santos y sus cultos, como por ejemplo el de San Carlos Borromeo, punta de lanza del rigorismo moral, generaron nuevas fiestas y celebraciones en los que había que comulgar y presentarse en gracia. Quizás, uno de los ejemplos más patentes de esta unión entre *festividad, devoción y confesión* fue el aumento al culto de San Juan Nepomuceno, confesor en tierras de Habsburgo, que murió por no querer revelar el contenido de la confesión de la reina a un gobernante bohemio en el siglo XIV⁴⁷³.

Como vimos más atrás, fruto de esta praxis religiosa las festividades en el siglo XVIII eran demasiadas. Las devociones marianas serán muy importantes junto al culto de San José. El marianismo es característico de la piedad española y el siglo XVIII español, a pesar de los esfuerzos ilustrados, heredó este ambiente. El culto a

⁴⁷¹ Jean Delumeau (1992), *La confesión y el perdón*, op. cit., p. 37.

⁴⁷² Stephen Haliczer (1998), *Sexualidad en el confesionario*, op. cit., p. 36.

⁴⁷³ R. Po-chia Hsia (1989), *Social discipline in the Reformation. Central Europe, 1550-1750*, Londres: Routledge, p. 56.

la Inmaculada Concepción que generó varias controversias durante el siglo XVII es afianzado por los Borbones recibiendo un gran apoyo de la Monarquía⁴⁷⁴. La devoción a la Virgen del Rosario y a la Virgen del Carmen, especialmente esta última, también adquieren una fama creciente en el período dieciochesco, pues se estableció entre los fieles la creencia de que el escapulario, símbolo de la Virgen, daba seguridad en la vida⁴⁷⁵. Pero como nueva devoción mariana en el siglo XVIII se consolidó el culto a la advocación de la Divina Pastora promovida especialmente por los capuchinos utilizando su imagen como símbolo en sus misiones tal como lo habían hecho los jesuitas con el culto al Sagrado Corazón. Por lo general, estas nuevas advocaciones no reparaban en disputas teológicas, ya que para la piedad de los fieles esos eufemismos no representaban mucho porque no resolvían sus necesidades ni respondían a sus súplicas.

De igual forma, la advocación y el culto a San José, quizás la más novedosa durante el siglo XVIII, fue aceptado tanto por los sectores menos ilustrados de la sociedad como por las elites⁴⁷⁶. Ahora bien, lo importante de estas nuevas devociones, y para ir poco a poco acercándonos a nuestro tema, era que al igual que las tradicionales también estaban relacionados con la cultura escrita. Fueron excepcionales los casos en los que un (nuevo) santo o advocación no contase con una “fórmula devocional impresa”. Novenas, septenarios, trisagios y demases eran textos que se publicaron con bastante éxito. Sin adelantarnos, en los apartados siguientes veremos que muchas de las ediciones del *Promptuario de Theologia Moral* del padre Larraga fueron dedicadas a San José y a la Virgen. En Cádiz, ciudad que había adoptado como patrono a San José luego del terremoto de Lisboa de 1755, Francisco Romero como presbítero de la ciudad, publicó la obra *Devocionario sagrado de los privilegios, gracias y glorias del padre de Jesús y esposo de María, el santísimo Patriarca Señor San José* en 1758. Su éxito lo llevó a darse a la imprenta al menos

⁴⁷⁴ Isaac Vázquez (1979), “Las controversias doctrinales postridentinas hasta finales del siglo XVII”, en Ricardo García-Villoslada, Javier Fernández Conde e Isidro Bango Torviso (dirs.), *Historia de la Iglesia en España, op. cit.*, pp. 456-460.

⁴⁷⁵ Teófanés Egido (1996), “Religión”, *op. cit.*, p. 803.

⁴⁷⁶ Juan Bosco de Jesús (1991), “San José en los devocionarios españoles del siglo XVIII”, en *Estudios Josefinos*, n° 45, Valladolid, s/n, pp. 405-435.

en diez ocasiones en Cádiz, Puerto de Santa María y en Madrid en 1796 que fue la última edición del siglo XVIII, ya que durante el siglo XIX siguió imprimiéndose con cierta sistematicidad⁴⁷⁷. Con todo, lo que nos permite ya ir deslizándose la importancia de la confesión dentro del complejo mundo social hispánico, Stephen Haliczer ha puesto en evidencia, aunque en una relación algo estricta, la íntima relación entre respuesta ritual y el sacramento recurriendo a testimonios recopilados de documentación inquisitorial. Por ejemplo, Isabel de Cristo y su hermana Filipa, dos mujeres que vivían en Buena Vista en Canarias, comenzaron a ir a la Iglesia después Fr. Diego Sánchez de Cubas introdujera el culto a las estaciones de la cruz. También Gregoria González junto a su hermana Ana hacían una confesión especial en la fiesta de Nuestra Señora de la Concepción. De la misma manera, Gregoria de Medrano, esposa de un trabajador de la seda en Toledo, se habría confesado por primera vez con Fr. Patricio Cerero con motivo de una de las fiestas marianas en la que se ofrecía una indulgencia especial⁴⁷⁸.

Pareciera ser, aunque esto es un tópico que faltaría estudiar y pesquisar documentalmente con profundidad, que la importancia entregada por la Contrarreforma a las devociones y a las festividades, especialmente las que ahí se instituyeron, era una arista de la estrategia para reforzar el sistema sacramental y legitimar en particular la asistencia al confesionario. Lo que sí parece cierto es que las devociones y las fiestas fueron un argumento fuerte para inducir a los fieles a aceptar el sacramento de la penitencia, pues el jesuita José Fabiani observaba lo siguiente en 1763:

“Estas emociones pias y virtuosas el efecto de que todos, o casi todos los habitantes de esta piadosa ciudad [Alicante], recurren especialmente al Santo Tribunal del Sacramento de la Penitencia, odiando y detestando sus pecados, que no son más que ejemplos de la ingratitud que mostramos a nuestro amado Redentor”⁴⁷⁹

⁴⁷⁷ Teófanos Egido (1996), “Religión”, *op. cit.*, p. 805.

⁴⁷⁸ Stephen Haliczer (1998), *Sexualidad en el confesionario*, *op. cit.*, pp. 38-40.

⁴⁷⁹ *Ibíd.*, p. 37.

Ahora bien, la importancia de la fiesta para nuestra propuesta no sólo radica en que muestra las tensiones de una sociedad que transita entre la tradición y la modernidad como lo veíamos en el apartado anterior. La importancia de la fiesta en el período dieciochesco también es fundamental para comprender el sistema sacramental en general y el sacramento de la penitencia en particular. Sin caer en un burdo determinismo, pero la comunión que se realizaba en la fiesta, evidentemente, dependía de haberse confesado y haber obtenido el perdón de los pecados para así poder comulgar en gracia. Es decir, la confesión se constituye como la piedra angular para la práctica tanto de las celebraciones festivas como el de las devociones.

Por tanto, podemos decir que en el mundo católico hispano, la identidad religiosa también se anclaba en una pastoral que fuese funcional al programa social tanto de los monarcas como de la Iglesia. Durante el siglo XVIII la Iglesia combatió estas manifestaciones emotivas e intentaba contener las “pasiones” de una sociedad que cuando vivía el tiempo festivo mostraba toda su vitalidad casi de manera telúrica. El obispo Francisco Valero y Losa en su *Carta Pastoral*, la cual tuvo varias ediciones durante el siglo XVIII, se mostraba muy preocupado por evitar este desborde de emotividad religiosa desbordante tan presente en los fieles, a la que le daba un carácter maligno porque “cegaban” el entendimiento y perjudicaban la fe:

“Assi como con vista turbada no se vè bien, assi con el entendimiento obscurecido con las pasiones se conoce el mal. Esta verdad tiene la felicidad de ser universalmente conocida, porque todos conocen, que las pasiones ciegan; pero hay luego la desgracia de que ninguno se juzga apasionado, y los efectos de su ceguedad los atribuye à otra causa, como, v. gr. À la precision, y à la necesidad de la familia, à vivir en la Corte, al empleo, &c. pero jamàs a su passion”⁴⁸⁰

⁴⁸⁰ B.N.E.S.G. (1761), *Carta Pastoral del Ill.mo y R.mo Señor Don Francisco Valero y Lossa*, op. cit., p. 25.

Valero y Losa continúa lamentándose amargamente sobre este desborde social presente en las festividades religiosas y asocia estas pasiones con el deseo y la vanidad a las que hay que “contener” para no caer en pecado:

“Pues si por pecado original quedaron nuestra pasiones desenfrenadas, y dominantes, quien no hubiere procurado mortificarlas, por donde se juzgarà libre de su dominio? Trabajan los Santos por tenerlas sujetas, y no obstante se quejan de su tyrania; y querrèmos nosotros estar libres de su violencia, adelantandolas cada dia nuevos fomentos, è incentivos! A la vanidad con trages, à la gula con faynetes, &c. Oh, ceguedad, digna de llorarse con lágrimas de sangre!”⁴⁸¹

En definitiva, cuando el Estado moderno, encarnado en las Monarquías absolutas, logró estabilizarse e imponerse en países como España, Francia e Inglaterra, se convirtieron en productores de complejos simbólicos vinculados a sus orígenes y con acontecimientos relevantes para las nuevas dinastías. En este aspecto, la fiesta, la confesión, la misa, las misiones, y otro tipo de prácticas religiosas, fueron parte de una maquinaria pastoral destinada a controlar simbólica y jurídicamente la vida social y religiosa que seguía entendiéndose sobre elementos de la costumbre y los localismos del pasado de cada territorio. Condición particularmente explícita en las estrategias de evangelización del Nuevo Mundo por parte de la Monarquía hispana, pues como ha observado Solange Alberró sobre como el clero novohispano durante el siglo XVI especialmente buscó generar símbolos espirituales, como recursos identitarios, para moldear el imaginario social de los fieles: “(...) la Iglesia primero y luego las monarquías y dinastías reinantes fueron las instancias que ofrecieron las matrices simbólicas, de formas y contenidos fundamentalmente religiosos, aun cuando cabían en ellas referencias a la Antigüedad grecorromana o, eventualmente, al pasado pagano local. Con ello, tanto la Iglesia como las monarquías o dinastías

⁴⁸¹ *Ibíd.*, p. 28.

reinantes procuraron suscitar, encauzar y moldear las aspiraciones y expectativas colectivas, para que sirvieran a sus diversos propósitos”⁴⁸².

EL “JUICIO DEL POETA”: CRÍTICA CULTURAL, REFORMA LITERARIA Y ADMIRACIÓN HISPÁNICA

Hemos visto esas tensiones sociales con las que necesariamente se tendrán que enfrentar los confesores en su ejercicio pastoral. Pero la confesión también estuvo incerta en un clima cultural complejo. Para comprender la literatura penitencial de forma amplia debemos tener en cuenta el estado de la actividad literaria en el siglo XVIII. No buscamos en estas páginas realizar una historia literaria del siglo XVIII hispano, un proyecto de una envergadura titánica que está muy por sobre las posibilidades de esta investigación doctoral. Solamente buscamos recoger los elementos históricos presentes en el discurso ilustrado que nos acercan a una comprensión más acabada de las inclinaciones culturales que afectaron las creaciones literarias, entre las que lógicamente se encontraban obras como los manuales de moral y de confesión. Lo anterior, especialmente porque esa tensión entre lo viejo y lo nuevo, entre el pasado y la novedad, que veíamos en el plano social en torno a las manifestaciones religiosas, tendrán una respuesta en el plano literario y de lo escrito, de lo filosófico y de lo teológico.

Esa tensión entre el suceso y la persistencia del pasado, generó a inicios del siglo XVIII un escenario literario que algunos autores han calificado de lamentable⁴⁸³. Según José Checa, el panorama literario estaba dominado por el gusto barroco en la que se reproducían fórmulas pasadas sin mucha originalidad. En 1727, Gregorio

⁴⁸² Solange Alberro (2003), “El clero novohispano y la producción de símbolos identitarios: dos ejemplos tempranos”, en Carlos Alberto González Sánchez y Enriqueta Vila Vilar (comp.), *Grafías del imaginario*, op. cit., p. 557. También puede consultarse de la misma autora otra monografía en la que estudia la relación que las prácticas religiosas tienen con los procesos de transculturación y de construcción identitaria en México, véase Solange Alberro (1999), *El águila y la cruz. Los orígenes religiosos de la conciencia criolla*, México, El Colegio de México: Fondo de Cultura Económica.

⁴⁸³ José Checa Beltrán (1996), “La reforma literaria”, en Agustín Guimerá (ed.), *El reformismo borbónico*, op. cit., p. 203.

Mayans y Siscar (1699-1781), era capaz de representar muy bien el diagnóstico de la situación literaria hispánica cuando escribía lo siguiente: “Toda Europa desprecia, y aun hace burla del extravagante modo de escribir que casi todos los españoles observan hoy. Ni una línea se traduce de nuestra lengua en las otras”⁴⁸⁴.

La crítica europea a las obras hispánicas evidenció la debilidad de la actividad creativa y la urgencia de un cambio literario que se constituía como prioritario si la Monarquía borbónica quería recuperar el sitio de esplendor cultural que había poseído durante el siglo XVI. En la visión de los ilustrados reformadores, como el Marqués de la Ensenada o el Conde de Aranda, había que volver los pasos sobre las huellas de ese período de poderío literario y político del mundo hispánico. Al igual que en la mayoría de manifestaciones intelectuales del siglo XVIII, desde la teología hasta el pensamiento científico, el conflicto se daba entre la transformación y la autocomplacencia de lo hecho. En 1738, podía leerse la dura crítica sobre el estilo y la ausencia de método en las creaciones literarias en el *Diario de los Literatos de España*:

“Los Extranjeros, por lo comun están bien instruidos en los Idiomas Latino y Griego, en la erudicion antigua y moderna, evitan los mas visibles defectos del estilo y del método, y aspiran à discurrir con alguna novedad, ò à tratar de un assunto con alguna nueva economía y utilidad: por lo que no necesitan sus Diaristas censurar tan asperamente, como nosotros que encontramos muchos Libros, sin estilo, sin methodo, sin invencion, sin pensamientos, sin inteligencia de la lengua Latina, sin erudicion, sino es la que copian de Autores vulgarisimos, sin eleccion de Autores, porque no los conocen, y sin exactitud en la verdad, porque sin critica no pueden tenerla”⁴⁸⁵

Lo anterior muestra una paradoja cultural bien interesante y particular de lo que podríamos denominar como la República de las Letras hispánicas: lo novedoso, lo

⁴⁸⁴ José Checa Beltrán (2004), *Pensamiento literario del siglo XVIII español. Antología comentada*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, p. 11.

⁴⁸⁵ B.H.M.V. (1738), *Diario de los Literatos de España*, En Madrid: en la Imprenta Real, tomo IV, Prólogo, s/p.

nuevo, pareciera ser lo antiguo, lo lejano. En el caso de quienes se interesaban por una reforma literaria, la influencia del modelo neoclásico francés era, según los reformadores, el modelo literario a seguir, y esta nación había encontrado lo fresco en el clasicismo⁴⁸⁶.

Volviendo al caso del valenciano Gregorio Mayans y Siscar, un intelectual siempre lúcido del estado y del momento histórico por el que pasaba la Monarquía hispánica⁴⁸⁷, es de los primeros autores en criticar el trasnochado “gusto barroco”. Sin embargo, para ser justos y ajustarnos lo más posible a la crítica cultural y literaria de Mayans, el grado de su enjuiciamiento es limitado. La frontera definida por Mayans es resultado de la tensión que establece con la teología. En la extensa dedicatoria de su obra el *Orador cristiano* (1733), realizada al jesuita Guillermo Clarke, confesor de Felipe V, Mayans y Siscar se expresaba de la siguiente forma:

“Hoy es ya común en las Ciudades grandes, i pequeñas de España, en las Villas, Lugares, i Aldéas, ir al Sermon para oír novedades, por otro nombre, Conceptos, i mas espressivamente, ingeniosos delirios. Unos hablan (siempre eceptúo los Varones sabios, i zelosos de la gloria de Dios) unos hablan a la imaginacion, con alegorías estrañissimas, i descripciones pomposas; otros, al entendimiento, con agudezas inútiles, i sofisterías pueriles; otros, al oído, con afectadissimo estilo, i estudiadas cadencias: pocos al corazon con la Palabra de Dios, dicha con gravedad, i magestad, i de manera que parezca proceder, i verdaderamente proceda de un corazon inflamado en la caridad de los hombres, i de Dios. Infeliz edad!”⁴⁸⁸

La anterior reflexión refleja el grado de profundidad y tensión de la filosofía de la Ilustración en el mundo católico hispánico. La limitación en lo teórico que refleja la crítica literaria de Mayans, pone en evidencia que cualquier inquietud reformista e ilustrada no podía estar ajena a las definiciones culturales del mundo católico. Esta

⁴⁸⁶ José Checa Beltrán (1996), “La reforma literaria”, *op. cit.*, p. 206.

⁴⁸⁷ Antonio Mestre Sanchís (2000), *Historia, fueros y actitudes políticas. Mayans y la historiografía del XVIII*, Valencia: Universitat de Valencia.

⁴⁸⁸ B.H.M.V., Gregorio Mayans y Siscar (1786), *El orador christiano, ideado en tres dialogos*, En Valencia: por Joseph i Thomas de Orga, p. VI

condición problemática, por pueril que esto parezca a los interesados en las tensiones propias de la ilustración católica, concepto que sigue siendo difícil de determinar⁴⁸⁹, nos entrega las aristas que definen moralmente la cultura hispánica del siglo XVIII. Expresa la viveza de la conflictividad cultural con la que se enfrentaron los gobernantes borbónicos en sus intentos reformistas. En el mismo orador cristiano, Mayans señala lo siguiente:

“Mi designio, pues, en estos diálogos no es repicar a novedad la cual suele ser odiosa en las artes ya establecidas y sumamente peligrosa en las cosas que tocan a la religión. Sólo es mi ánimo repetir muchas cosas, que por antiguas quizá a muchísimos parecerían muy nuevas”⁴⁹⁰

Esa tensión cultural también queda reflejada con la publicación de una obra fuera de los territorios monárquicos, pero que tendrá influencia en ellos. En 1746, luego de circular de manera manuscrita, se publicó la obra del teólogo y jurista portugués Luis Antonio Verney (1713-1792), *Verdadeiro Método de Estudar*⁴⁹¹. La publicación de la obra de Verney generó inmediatamente una serie de controversias (especialmente con jesuitas) que se arrastraron por más de diez años hasta 1759. En el mundo católico hispánico desde 1751 ya había comenzado a generar revuelo entre los ambientes ilustrados incluso antes de ser traducida al español en 1760⁴⁹². Gregorio Mayans fue uno de los primeros en conocer el trabajo de Veynes y el encargado de apadrinar y propagar la obra. En una carta de Mayans a su amigo

⁴⁸⁹ Sobre el problema de la ilustración católica en el mundo hispanoamericano, sigue siendo ineludible el trabajo de Mario Góngora (1957), *Estudios sobre el galicanismo y la Ilustración católica en América española*, Santiago de Chile: Universidad, Seminario de Historia Medieval y Moderna. También Jöel Saugnieux (1986), *La ilustración católica en España. Escritos de Don Antonio Távira, Obispo de Salamanca (1737-1807)*, Salamanca: Universidad.

⁴⁹⁰ José Checa Beltrán (1996), “La reforma literaria”, *op. cit.*, p. 206.

⁴⁹¹ B.H.M.V., Luis Antonio Verney (1746), *Verdadeiro metodode estudar, para ser útil à la Republica e à Igreja: proporcionado ao estilo e necessidade de Portugal, exposto en varias cartas*, Valensa: na oficina de Antonio Balle. Como se ve los datos de esta edición están fijados en Valencia, sin embargo, su lugar original de impresión fue en Nápoles. Véase Bernardino Bravo Lira (1986), “Verney y la ilustración católica y nacional en el mundo de habla castellana y portuguesa”, en *Historia*, n° 21, Santiago de Chile: Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile, p. 63.

⁴⁹² *Ibíd.*, p. 63.

José Nebot, de 6 de febrero de 1751, y en medio de la controversia desatada por el texto, escribía:

“Mi dueño y amigo: Quiero empezar esta carta con una gustosa noticia literaria. Si Ud. quiere tener ratos de gran placer en la tertulia del amigo y Sr. Dr. Piquer, envíe a Madrid a pedir unos libros intitulados Verdadero método de estudiar, atribuidos al P.N. Barbadiño, el cual ha escrito dos tomos de cartas en 4º, acompañados de una apología, atribuida a un capuchino. Cada carta trata de un arte liberal o ciencia, y las va recorriendo todas; y de lo que mas sabe es Lógica, Física y Medicina, aunque de todos los asuntos habla con gran juicio, con suma libertad y desenfado, con sólida doctrina y galantería y con una especie de sátira gustosisima”⁴⁹³

Lo interesante de una obra como la de Veynes, fue como despertó las reacciones de los autores españoles y como dejó en evidencia que la tensión literaria no tenía por qué ser una disputa cultural. La tensión literaria que se producía entre los defensores de un gusto barroco y los clasicistas, se armonizaba cuando se trataba de la “patria”. De hecho, tanto los valedores del pasado barroco, como los cosmopolitas clasicistas, se declaraban explícitamente como “patriotas”. Y esto, porque las principales críticas a los autores y creaciones hispánicas vinieron desde fuera de España. Durante todo el siglo XVIII las controversias y críticas en torno a la actuación hispánica de parte de autores europeos estuvo centrada fundamentalmente en tres ideas: a.) el duro control social y cultural llevado a cabo por la Inquisición, b.) el horror de la empresa colonizadora en las Indias y, lo que a nosotros más nos importa, c.) las escasas, incluso inexistentes, aportaciones del mundo hispánico al desarrollo de los saberes⁴⁹⁴. Por ejemplo, Gregorio Mayans, para hacer frente a las críticas relacionadas con la nula aportación hispánica a las

⁴⁹³ *Ibíd.*, p. 67.

⁴⁹⁴ Dada la envergadura de las controversias, especialmente por la gran cantidad de autores que participaron en ellas, aquí sería imposible reconstruir completamente las polémicas culturales entre los partidarios que consideraban que España había realizado importantes aportes a los campos del saber y los críticos más acérrimos de la actuación hispánica. Para una visión organizada de este problema puede verse para esto el interesante trabajo de Antonio Mestre Sanchís, (2003), *Apología y crítica de España en el siglo XVIII*, Madrid: Marcial Pons, pp. 23-44.

letras, reivindicaba con fuerza la autoridad literaria de los autores hispánicos del Siglo de Oro:

“Toda Europa desprecia, y aun hace burla del extravagante modo describir que casi todos los españoles observan hoy. Ni una línea se traduce de nuestra lengua en las otras (...) No sucedía así cuando tenía España a los verdaderos Luises, candidísimas lises de la elocuencia española; Granada y León; al ingeniosísimo Quevedo, juicioso Saavedra y otros semejantes”⁴⁹⁵

De lo anterior debemos rescatar que la crítica externa resultó un movilizador literario y cultural en el mundo católico hispánico. Esa crítica cultural fue polifacética y provino de los más diversos grupos de intelectuales, como filósofos, políticos, historiadores, entre otros, quienes elaboraron percepciones que alimentaron la burla hacia las creaciones hispánicas y de un país antagónico a las Luces. El estatus de “crítica exterior” no es solamente un juego retórico, y es algo que debieran analizarse en profundidad, pues durante el siglo XVIII “la gran novedad fue la apertura del abanico de procedencias y la multiplicación de las maneras de mirar, en función de la propia nacionalidad”⁴⁹⁶. Revisando los objetivos de las obras publicadas en este período, nos parece que la defensa del “honor nacional” no sólo alimentó una respuesta de los ilustrados hispánicos en favor de la patria blasfemada, sino también como un catalizador creativo que evidenció la necesidad de realizar transformaciones en el estilo y los argumentos de las obras publicadas. La propia crítica ilustrada hispánica mostró una salud envidiable, resultando en controversias que generaron respuestas creativas y

⁴⁹⁵ Extraído de José Checa Beltrán (1996), “La reforma literaria”, *op. cit.*, p. 209.

⁴⁹⁶ Esta condición es especialmente delicada en el caso de los viajeros ilustrados que pasaban por España cuya movilidad los instalaba en un interregno cultural ambiguo. Sin duda, la procedencia nacional de estos viajeros *filósofos*, como se les conoció, determinaron las visiones que construyeron sobre España. Muchos de ellos, como resultado del rígido patrón ilustrado, fueron especialmente severos con la realidad cultural española. Para profundizar en algunos elementos históricos de este problema, puede verse el reciente e interesante artículo de María Victoria López-Cordón Cortezo (2013), “El observador impertinente. Literatura de viajes y economía”, en Jesús Astigarraga et Javier Usoz (édité), *L'economie politique et la sphère publique dans le débat des Lumières*, Madrid: Casa de Velázquez, pp. 55-81.

particulares y no solamente copias vulgares de lo que se escribía en el resto de Europa⁴⁹⁷.

José Checa Beltrán ha hecho notar que la discusión sobre la naturaleza de la literatura hispánica, que si bien giró especialmente en torno al teatro, era el resultado de dos concepciones teóricas antagónicas: una relativista liderada por defensores del barroco y partidarios del gusto individual y distinto para cada época y nación, y otra visión universalista⁴⁹⁸. Ahora bien, con el interés de crear el *parnasos* español durante el siglo XVIII⁴⁹⁹, nos parece que no sólo fue el resultado de una reivindicación literaria. Sostenemos que esto también fue resultado de la confluencia de esta reivindicación con otro reclamo de carácter político. Por una parte, estaba el interés de reforma literaria proponiendo como modelos a figuras del Siglo de Oro, como Fray Luis de León, Fray Luis de Granada, Quevedo, Garcilaso, Calderón, por nombrar los más importantes⁵⁰⁰. Por otro lado, este reclamo confluyó con la intención de querer llevar adelante la defensa literaria de la “patria”. Los ilustrados españoles fueron muy conscientes de los ataques que la nación hispánica había comenzado a recibir de parte de literatos, filósofos e historiadores extranjeros.

Promediando el decenio de 1750 comenzó un extraordinario movimiento editorial que publicó una cantidad aplastante de obras en respuesta a los ataques externos frente al gusto y la actividad literaria hispánica. Agustín Montiano y Luyando (1697-1764), secretario de la Cámara de Gracia y Justicia, académico de la Real Academia Española y director perpetuo de la Real Academia de la Historia, publicó en Madrid en 1750 su obra *Discurso sobre las tragedias españolas*. En las

⁴⁹⁷ Para percibirse como la crítica genera respuestas creativas puede verse el artículo de María del Rosario Leal Bonmati (2007), “José de Cañizares (1676-1750): un panorama crítico, una reivindicación literaria”, en *Revista de Literatura*, julio-diciembre, vol. 69, n.º. 138, Madrid: CSIC, pp. 487-518.

⁴⁹⁸ José Checa Beltrán (1996), “La reforma literaria”, *op. cit.*, p. 214.

⁴⁹⁹ Hace ya algunos años el *Bulletin Hispanique* dedicó un interesante volumen dedicado exclusivamente a estudiar la formación del *parnasos* hispánico. Véase el volumen titulado *La formation du Parnasse espagnol XV^e-XVIII^e siècle*, en *Bulletin Hispanique*, recurso electrónico con la siguiente referencia: [En línea], consultado el 08 septiembre 2013. URL: <http://bulletinhispanique.revues.org>.

⁵⁰⁰ Puede verse a manera de ejemplo el artículo de Olga Bezhanova y Jesús Pérez-Magallón (2004), “La identidad nacional y Calderón en la polémica teatral de 1762-1764”, en *Revista de Literatura*, julio-diciembre, vol. 66, n.º 131, Madrid: CSIC, pp. 99-129.

primeras palabras de su discurso, en una especie de examen de conciencia y sin esconder la devoción nacional que lo motivaba a escribir, señalaba lo siguiente:

“Confieso, que sin el impulso del amor à la Patria, no me hubiera atrevido tal vez à tomar la pluma, ni à caer en la tentacion de que saliessen al publico mis borrones. Es una materia la que emprendo, no menos dificil, que distante, en algun modo, de mis años, de mi empleo, y aun de mi estudio. Pero algo se ha de aventurar por tan noble motivo; aunque se gradùe por arrojo inconsiderado, el conocer, y no huir la contingencia en el acierto. Infieren de nuestra silenciosa desidia los estraños, que nos falta recurso contra lo que nos imputan, ò que consentimos cobardes el deslucimiento, por no hacerle mayor con la debilidad de la controversia”⁵⁰¹

Montiano y Luyando respondía a las críticas francesas que señalaban que no se habían tragedias escritas en castellano, “ò, por mejor decir, que los Españoles no conocemos estos Poemas”⁵⁰². Montiano y Luyano respondía a las críticas afirmando que si se hubiese consultado la *Bibliotheca Hispana Nova* (1696) escrita por Nicolás Antonio (1617-1684) uno de los más influyentes eruditos españoles cuya obra sería de gran importancia en el siglo XVIII al ser reeditada entre 1783 y 1788, en latín, por el importante impresor Joaquín Ibarra⁵⁰³. Con esta referencia a Nicolás Antonio, Montiano y Luyando mostraba como en España, desde inicios del siglo XVI, se escribían tragedias dado que “es tan antigua (...) entre nosotros la inclinacion à esta casta de Poemas”⁵⁰⁴. Sin embargo, es importante precisar para nuestro argumento central, que la teología, a pesar de la noble función patriótica que adquirió el trabajo literario, imponía las fronteras a los apologetas del aporte literario hispánico:

⁵⁰¹ B.H.M.V., Agustín Montiano y Luyando (1750), *Discurso sobre las tragedias españolas*, Con privilegio, En Madrid: en la Imprenta del Mercurio, por Joseph de Orga, pp. 3-4.

⁵⁰² *Ibíd.*, p. 6.

⁵⁰³ B.H.M.V., Nicolás Antonio (1783-1788), *Bibliotheca Hispana Nova*, Matriti: apud Joachinum Ibarra, 2 tomos. Sobre la figura de Nicolás Antonio y su influencia en el mundo ilustrado, véase José Cebrián (1997), *Nicolás Antonio y la ilustración española*, Kassel: Reichenberger.

⁵⁰⁴ B.H.M.V., Agustín Montiano y Luyando (1750), *Discurso sobre las tragedias españolas*, *op. cit.*, p. 64.

“A lo menos, entre los Catholicos cultos, y prudentes, las visiones, y aparecimientos, que no autoriza la Escritura, ò la Iglesia; se tratan con detencion cuidadosa, y suma reserva, quando se hallan en los Libros, ò se oyen de los credulos: què será, quando los presenta en las Tablas la fantasia del Poeta, sin realidad, ni aun aparente, que las patrocine?”⁵⁰⁵

Ahora bien, las controversias patrióticas entre autores hispánicos y los críticos extranjeros llegaron a sus puntos más candentes con la expulsión de la Compañía de Jesús de los territorios hispánicos en 1767. Las críticas hacia España lejos de calmarse en la segunda mitad del siglo XVIII, crecieron en virulencia. Aunque aquí no sea nuestra preocupación, los jesuitas lejos de ser hombres que perdieron todo contacto con la península y con América, siguieron siendo actores absolutamente necesarios para la batalla ideológica y literaria llevada a cabo por los gobernantes ilustrados hispánicos. Muchos jesuitas exiliados escribieron obras reivindicativas de la literatura y la nación hispánica⁵⁰⁶.

En este caso, la polémica se había producido con sus propios compañeros jesuitas italianos. El *diario* de Manuel Luengo⁵⁰⁷, refleja como las relaciones entre ambos grupos fueron siempre tensas incluso después de la supresión canónica de 1773. Incluso, el propio general de la Compañía en ese momento, el padre Lorenzo Ricci (1703-1775), prohibió a las Provincias italianas acoger en sus estructuras a los expulsos españoles. Por su parte, y aprovechándose de la endémica precariedad económica que vivieron los jesuitas exiliados, el Conde de Floridablanca (1728-1808), junto al ministro de Indias José de Gálvez (1720-1787), llevaron a cabo una inteligente política propagandística en la que premiaba a los jesuitas exiliados con doble pensión a quienes escribiesen en defensa del “honor nacional” frente a los

⁵⁰⁵ Ibíd., p. 23.

⁵⁰⁶ Para estas controversias está el clásico, pero aun insustituible libro de Miguel Batllori (1966), *La cultura hispanoitaliana de los jesuitas expulsos: españoles, hispanoamericanos y filipinos. 1767-1814*, Madrid: Gredos.

⁵⁰⁷ Inmaculada Fernández Arrillaga, *El legado del padre Manuel Luengo (1767-1815). Diario de la expulsión de los jesuitas de España*, Alicante: Instituto Alicantino de Cultura.

críticos extranjeros y por su trabajo literario⁵⁰⁸. Por ejemplo, el 13 de enero de 1785, en un oficio dirigido al Conde de Campomanes se informaba lo siguiente sobre la publicación desde 1781 de la *Storia critica di Spagna e della cultura spagnola* del jesuita Francisco Masdeu (1744-1817):

“Haverme servido el Rey conceder pension doble al ex jesuita Dn. Juan Francisco Masdeu desde 1º de enero de este año pasado en atencion al laudable empeño que hà tomado de escribir y publicar en Italiano una Historia de España desagrandando à Nra. Nacion del herrado concepto que se tenia en estos Payses por ignorar nra Lengua, y no conocer nros Libros. Y quedando entendido de esta soberana resolución me ofrezco &”⁵⁰⁹

Sólo para precisar el itinerario editorial de una obra importante como la de Masdeu, comenzó a traducirse al español casi de manera paralela desde 1783. La dedicación que Masdeu había puesto en la elaboración de la obra, que creía podría convencer a los italianos de las virtudes de patria al apelar a su erudición y gusto literario, quedaba en evidencia el *discurso preliminar* cuando el autor escribía lo siguiente:

“Muchas cosas de las que digo en él parecerán tal vez à algunos espíritus, preocupados excesivamente, gloriosas para la nacion Española. Pero vosotros, ilustres Literatos, formareis un juicio diverso. Superiores al vulgo, adornados de erudicion, versados en las historias, maestros en la crítica, exâminando los monumentos de que me valgo, pesando la autoridad de los varones insignes y acreditados de diversas naciones, que me sirven de apoyo, no atribuiréis à vana jactancia de los Españoles lo que yo escribo à su favor”⁵¹⁰

⁵⁰⁸ Niccolò Guasti (2006), *L'esilio italiano dei gesuiti spagnoli. Identità, controllo sociale e pratiche culturali (1767-1798)*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.

⁵⁰⁹ A.G.H., Santa Sede, § 356.

⁵¹⁰ B.H.M.V., Juan Francisco Masdeu (1783), *Historia crítica de España y de la cultura española*, En Madrid: por Don Antonio de Sancha, tomo I, discurso preliminar, p. 7.

Lo que jamás se podía imaginar Francisco Masdeu es que, por más que lisonjeó el carácter erudito de los literatos italianos, su obra pasaría desapercibida para ellos. Eso terminó, en el caso de Masdeu, por alimentar su encono hacia los italianos. Ahora bien, la estrategia de Floridablanca no deja de impresionar, en la medida que la situación económica de los jesuitas exiliados en los Estados Pontificios nunca fue buena⁵¹¹. No obstante, dentro de la precariedad, los ex jesuitas siempre fueron conscientes de su rol en las controversias como resultado de su prolífica actividad literaria y su reivindicación hispánica lo que provocó que ellos mismos pidieran pensiones dobles como una forma de premio frente al hecho de escribir a favor del honor nacional⁵¹². Además de Masdeu, el papel del catalán Xavier Lampillas (1731-1810) quien publicó una magna obra en 7 volúmenes titulada *Ensayo histórico apologetico de la literatura española contra las opiniones procuradas de algunos*

⁵¹¹ La Monarquía hispánica, según la Pragmática sanción del 2 de abril de 1767, entregó una pensión a los exiliados que correspondía a 100 pesos sencillos a los sacerdotes y 90 pesos a los coadjutores. A pesar de los mecanismos puestos en marcha por los jesuitas, muy pocos expulsos habían logrado alcanzar una tranquilidad económica y profesional tras la primera etapa de acomodación en los Estados Pontificios. La mayoría seguía sobreviviendo gracias al vitalicio público, hecho fue hábilmente explotado por el gobierno de Carlos III. En efecto, al final de la década de 1770, hubo una caída del poder adquisitivo del vitalicio público en Italia como consecuencia de una tendencia inflacionista general que, en el Estado de la Iglesia, se agravó por las reformas monetarias del Tesorero Fabrizio Ruffo: esta coyuntura afectó a los expulsos que no habían podido integrar su mísera renta. La embajada española en la Santa Sede, se repletó de una aplastante cantidad de relatos, dirigidos a Nicolás de Azara, embajador en Roma, de jesuitas pidiendo ayuda económica a la Monarquía. En una comunicación entre el Conde de Floridablanca y Nicolás de Azara, se adjunta un memorial de Juan de Salto, ex jesuita residente en Pesaro, de 7 de abril de 1788 señalando lo siguiente sobre la inflación: “Este pues con todo obsequio, y rendiminto. Se le presenta â V. Exâ. accosado dela grân necesidad,. En qê. Se alla sin saber aqn. bolver sus ojos para tener algñ. alivio en sus necesidades; y de dia en dia se vãn encareciendo de màs â màs todas las cosas, y generos necessarios â la vida humana, en estos Estados; y sola la pension RI. no es sobrada para esto del preciso mantenimto. que otros tanto lo pueden pasar, por ser socorridos de sus cajas, ô otros benefactores, lo q. al Orador no lè acontece / Por tanto con la mayor submission, y respeto, recurre â la piedad, y clemencia de Va. Exâ. (cuya bondad, y charidad an experimentado otros) â fin de obtener del R. NS. Un socorro proporcionado q. alivie dhâs miserias de su extrema pobreza. Que auq. Â hecho el necessitado tres memoriales â los SS. Mrôs. Reputados â nrâ. assista. ningno. de ellos â tenido efecto”, A.H.G., Santa Sede, § 237, documento 20. Sobre las dificultades económicas vividas por los jesuitas y los mecanismos de integración a la sociedad italiana de fines del 700’ puede verse el interesante artículo de Niccolò Guasti (2009), “Rasgos de exilio italiano de los jesuitas españoles”, en *Hispania Sacra*, enero-junio, vol. 61, n° 123, Madrid: CSIC, pp. 257-278.

⁵¹² El 9 de octubre de 1788, Antonio Porlier, Ministro de Indias, escribía a Josef Nicolás de Azara, comentándole de la petición realizada por Juan Ignacio Molina de que se le premiase con una pensión doble por sus méritos literarios: ““Habiendo hecho presente al Rey la instancia del Abate dn. Juan Ygnacio Molina qe. Me dirijió V.S. en su carta de 3 de septiembre ultimo sobre qe. se le concediese doble Pension en consideración al trabajo que há puesto en la Historia de Chile que há publicado en Ytaliano, me há mandado S.M. recordar esta instancia luego qe. salga â luz el tomo segundo de la traducción Castellana qe. debe imprimirse en Madrid â fin de qe. se recompense el merito del autor. Lo qe. pa. Noticia y satisfaccion de este, participo â V.S. cuya vida qe Dios ms. as. Antonio Porlier”, A.G.H., Santa Sede, § 360, documento 15.

escritores modernos italianos (1778-1781)⁵¹³. La polémica se había encendido por la intervención del jesuita italiano Gerónimo de Tiraboschi (1731-1794), bibliotecario del duque de Módena, quien al publicar su magna obra *Storia della letteratura italiana* (1772), sindicó a los españoles como responsables de la corrupción de la literatura latina, y más tarde por influencia de Góngora, la influencia negativa en las letras italianas⁵¹⁴. La traducción de la obra de Lampillas, casi inmediata, fue respuesta al ataque de Tiraboschi como queda expresado por la propia traductora Josefa Amar y Borbón:

“Luego que leí la obra del Abate Don Xavier Lampillas conocí su importancia, y quan conveniente seria traducirla à nuestro Idioma; porque tratándose de la sabiduría de los Españoles desde los siglos más antiguos, y principalmente de la defensa de los perjuicios que se les imputa haver ocasionado en las ciencias, puede ser muy util publicar estas noticias en nuestro Reyno, para que se desengañen unos de las ideas erradas que pudieren tener en esta materia, y se estimulen otros con las pruebas concluyentes del Autor à continuar en este tiempo y en el venidero los testimonios que acreditan haverse distinguido siempre los Españoles en el cultivo de las letras”⁵¹⁵

La respuesta de Tiraboschi a la publicación de Lampillas, como es lógico, no se hizo esperar publicando una carta en Módena. Lampillas, que de todas formas respetaba la erudición de Tiraboschi, no se amedrentó y volvió a responder con la publicación de otra carta que venía a rematar su defensa del honor literario iniciado en el *Ensayo*:

“Tan presto como salió el *Ensayo* sobre la Literatura Española, recibí una carta muy atenta en que se me amenazaba amistosamente de que se me respondería con una fuerza que yo no esperaba. A decir la verdad, no creía que esta promesa pudiera cumplirse jamás, pues por grande que fuese la fuerza de la respuesta, no podía ser

⁵¹³ Aquí hemos consultado la traducción española realizada por Josefa Amar y Borbón entre 1782 y 1786. B.H.M.V., Francisco Xavier Lampillas (1782-1786), *Ensayo histórico apologético de la literatura española contra las opiniones procuradas de algunos escritores modernos italianos*, En Zaragoza: en la oficina de de Blas Miedes.

⁵¹⁴ Antonio Mestre Sanchís (2003), *Apología y crítica...op. cit.*, p. 59.

⁵¹⁵ *Ibíd.*, Prólogo, s/p.

mayor de lo que esperaba de la singular valentía de mis contrarios (...) Mi único designio en el Ensayo Apologético, fue vindicar los derechos que tiene España para entrar en el número de las Naciones mas beneméritas de las letras, y defender á nuestros Escritores de las injustas acusaciones con que se obscurece sobrado su mérito”⁵¹⁶

El decenio de 1780 fue un período absolutamente prolífico en la publicación de estas obras apologéticas que defendían el honor patriótico dado que las controversias escalarían en virulencia y sobrepasarían los ámbitos literarios. La publicación en 1783 del artículo *Espagne* de Nicolas Masson de Morvilliers en la sección geográfica de la famosa *Encyclopédie Méthodique* fue absolutamente incendiario para los autores hispánicos. Los juicios de Masson sobre el pasado colonial y las habilidades de los españoles fueron descarnados. Por ejemplo, el juicio que Masson realiza sobre el temperamento que domina a los españoles es descarnado en su contenido y su exposición:

“El orgulloso, el noble español se avergüenza de instruirse, de viajar, de tener algo que ver con otros pueblos. ¿Pero las ciencias que él desdeña, las artes que desprecia no son nada para su felicidad? ¿No tiene necesidad de ellas para hacer que los ríos sean navegables y trazar (p. 50) los canales de comunicación con objeto de transportar lo superfluo de una provincia a otra? ¿No tiene necesidad de ellas para corregir leyes antiguas y ridículas, para perfeccionar su navegación, su agricultura, su comercio; para sus primeras necesidades o para sus recreos, para librarse del yugo demasiado riguroso de los curas, para rechazar los errores peligrosos, de los prejuicios más peligrosos todavía; en fin, para formar legiones en el arte de defenderse y de impedir que lo despoje algún ambicioso vecino? ¿Qué les faltaría

⁵¹⁶ B.H.M.V., Francisco Xavier Lampillas (1786), *Respuesta del señor abate Don Xavier Lampillas a los cargos recopilados por el señor abate Tiraboschi en su carta al señor abate N.N. sobre el ensayo histórico-apologético de la literatura española*, En Zaragoza: En la oficina de Blais Miedes, pp. 9-10.

para ser felices que no fuese el deseo de serlo? ¡Pero querer es un trabajo para una nación perezosa y soberbia!”⁵¹⁷

Por otro lado, Masson explicaba la indolencia, la ignorancia y la rusticidad del genio español en la profunda injerencia que la Iglesia había tenido en sus espíritus:

“El español tiene aptitud para las ciencias, existen muchos libros, y, sin embargo, quizá sea la nación más ignorante de Europa. ¿Qué se puede esperar de un pueblo que necesita permiso de un fraile para leer y pensar? ¡El libro de un protestante es proscrito por la ley, sin que importe sobre qué tema trate, por la sola razón de que el autor es protestante! Toda obra extranjera es detenida: se le hace un proceso y se la juzga; si es vulgar y ridícula y sólo puede corromper el espíritu, se le permite entrar en el reino, y se puede comprar esta especie de veneno literario en todas partes; si, por el contrario, es una obra inteligente, valiente, pensada, se la quema como atentatoria contra la religión, las costumbres y el bien del Estado: un libro impreso en España sufre regularmente seis censuras antes de poder ver la luz, y son un miserable franciscano o un bárbaro dominicano quienes deben permitir a un hombre de letras tener genio”⁵¹⁸

Frente a tamañas ofensas a la nación, como era de esperar, la respuesta a Masson no podía hacerse esperar. La refutación recayó en una de las más grandes figuras de la ilustración hispánica: el valenciano Antonio José de Cavanilles (1745-1804)⁵¹⁹. El abate Cavanilles publicó en París sus *Observations de M. l'abbé Cavanilles sur l'article Espagne de la Nouvelle Encyclopédie* en 1784⁵²⁰. Para Cavanilles el amor propio y el honor eran los grandes móviles de una sociedad capaces de elevar su

⁵¹⁷ Nicolas Masson de Morvilliers, “España”, en *Géographie Moderne*, tomo I de la *Encyclopédie Méthodique*, París, 1782. Extraído de *La polémica de la ciencia española* (1970), Introducción, selección y notas de Ernesto y Enrique García Camarero, Madrid, Alianza Editorial, S.A., pp. 49-50.

⁵¹⁸ *Ibíd.*, p. 51.

⁵¹⁹ Un interesante trabajo biográfico para uno de los intelectuales de mayor estatura de la ilustración hispánica de la segunda mitad del siglo XVIII, puede verse el trabajo de Antonio González Bueno (2002), *Antonio José Cavanilles (1745-1804). La pasión por la ciencia*, Madrid: Fundación Jorge Juan.

⁵²⁰ B.H.M.V., José Antonio Cavanilles (1784), *Observations de M. l'abbé Cavanilles sur l'article Espagne de la Nouvelle Encyclopédie*, Paris: Chez AlexJombert jeune.

estado, que frente a las insolencias y mentiras de Masson “leur indignation fatigue notre ame jusqu'à ce que la vérité se soit fait connoître (...) mais quand la fausseté se joint au ton le plus insultant, c'est alors que l'amour de la patrie doit demander satisfaction au public”⁵²¹.

Con todo, y aunque aquí no podemos reconstruir con mayor profundidad estas inabarcables controversias en las que obras españolas eran incluso criticadas por sus propios compatriotas⁵²², la envergadura de las críticas provocó que durante el siglo XVIII se acometiera por parte de los gobernantes ilustrados no sólo una reforma literaria. Las brutales críticas al pasado español, llevó a que se buscara reescribir toda la historia de la Monarquía católica. Felipe V fue el primero en emprender esta difícil tarea con la fundación de la Real Academia de la Historia en 1735 quien sería la nueva institución ilustrada encargada de reescribir y revisar la historia hispana y su actuación colonial tras desplazar al Cronista de Indias en este cargo⁵²³.

⁵²¹ *Ibíd.*, pp. 6-7.

⁵²² Aquí hemos intentado reconstruir brevemente alguno de los intrincados vericuetos que se vivieron en el afán de realizar transformaciones literarias especialmente como resultado de los ataques extranjeros a las creaciones hispánicas. Sin embargo, ese es sólo una cara de estas controversias, pues las obras hispánicas también fueron criticadas por los propios españoles. Por ejemplo, tal como lo ha hecho notar Antonio Mestre Sanchís, los autores del *Diario de los literatos de España* no siempre alabaron los libros españoles, por el contrario hicieron notar la mediocridad de muchos autores. El propio Gregorio Mayans, y Benito Feijoo, quizás las dos más grandes figuras intelectuales de la primera mitad del siglo XVIII, también denunciaron el atraso de la cultura española frente al resto de Europa. En el caso de éste último, su objetivo fundamental es la crítica, especialmente de la decadencia hispana, como principio filosófico como queda expresado en su obra magna el *Theatro crítico universal*: “mi designio en esta obra es desengañarle (al público) de muchas (especies perniciosas), que por estar admitidas como verdaderas le son perjudiciales; y no sería razón, quando puede ser universal el provecho que no alcanzase á todos el desengaño”. Extraído de Eduardo Subirats (1981), *La ilustración insuficiente*, *op. cit.*, p. 44.

⁵²³ Las respuestas literarias hispánicas al asedio extranjero en este último período fueron especialmente a las obras del Abate Guillaume Raynal y su *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* (1770); al rector de la Universidad de Edimburgo William Robertson y su *History of America* (1777) y, especialmente, a Cornelius de Paw con sus *Recherches philosophiques sur les Américains, ou Mémoires intéressants pour servir à l'Histoire de l'Espèce Humaine* (1771). La respuesta a De Pauw vino de parte del jesuita chileno Juan Ignacio Molina quien en el prefacio de su *Historia Natural* publicada en 1782 expresaba lo siguiente: “Los lectores á cuya noticia hayan llegado las Investigaciones filosóficas sobre los Americanos, escritas por Mr. Paw, se maravillarán de ver describir un país de la América muy distintamente de cómo este autor quiere hacer creer que sean todas las partes de aquel gran continente: pero ¿qué hemos de hacer, ni cómo deberé yo faltar á la verdad por no exponerme á los sarcasmos y mofa poco decente con que acomete Paw á todas aquellas personas que se oponen á sus raras ideas?”, en Juan Ignacio Molina (1788-1795), *Compendio de la historia geográfica, natural y civil del Reyno de Chile, escrito*

Por tanto, según lo analizado, nos parece que la reforma literaria y la respuesta frente al acoso cultural externo también estaban anidadas en un fundamento utilitario. La defensa del gusto y del “estilo hispánico” espoleaba también los intereses utilitarios de los gobernantes dieciochescos. Los ilustrados hispánicos fueron muy conscientes de la aportación que el “progreso literario” traía a la República civil y no solamente a la de las “Letras”.

Esa confluencia entre política y cultura, entre el deseo de progreso y gusto, está presente en una obra personal, aunque algo tardía, de un ilustrado como Gaspar Melchor de Jovellanos (1744-1811) luego de ser encarcelado en Mallorca. En su *Diario* (1790-1801), Jovellanos refleja toda su admiración por la belleza de los paisajes. Según Ana Rueda, en un interesante artículo (2006), la narrativa del *Diario*, en un desaliento prerromántico, es capaz de crear una conciencia civil y moral orientada a la reforma social⁵²⁴. Esa mentalidad que deambula entre lo narrativo, lo sublime y lo subjetivo, aunque siempre dominada por la racionalidad y la preocupación del progreso de la República civil y cristiana, queda representada en la siguiente descripción recogida de su paso de Madrid a Gijón en 1790:

“Fuera de la estrechez de las peñas, lo demás me parece que admite la abertura de un ancho y cómodo camino. Aun en la estrechura haría lo mas la pólvora, pues formar un camino sobre el río, sostenido en arcos, sería tal vez muy dispendioso. Sin embargo, como el trecho no es largo, el cimiento está hecho, la piedra abunda y los jornales son baratos, ¿quién duda que todo se haría a poca costa?”⁵²⁵

en italiano por el abate Don Juan Ignacio Molina, traducida en español por Domingo Joseph de Arquellada Mendoza y por Don Nicolás de la Cruz y Bahamonde, Edición facsimilar, Santiago de Chile, Biblioteca del Bicentenario, Pehuén Editores Ltda., 2000, tomo I, pp. XIV-XV. Sobre la creación de nuevas narrativas históricas sobre el pasado hispánico como resultado de las controversias ilustradas en torno al pasado y la acción colonial hispánica, véase el brillante trabajo de Jorge Cañizares-Esguerra (2007), *Cómo escribir la historia del Nuevo Mundo. Historiografías, epistemologías e identidades en el Nuevo Mundo*, México: Fondo de Cultura Económica. Para ver la actividad particular de la Real Academia de la Historia en este proceso cultural puede verse el trabajo de Teresa Nava Rodríguez (1989), *Reformismo ilustrado y americanismo. La Real Academia de la Historia, 1735-1792*, Madrid: Universidad Complutense.

⁵²⁴ Ana Rueda (2006), “Jovellanos en sus escritos más íntimos: el paisaje y la emoción estética de ‘lo sublime’”, en *Revista de Literatura*, julio-diciembre, vol. 68, n° 136, Madrid: CSIC, pp. 489-502.

⁵²⁵ *Ibíd.*, p. 494.

En el caso de Jovellanos, aunque se conmueve con el espectáculo de la naturaleza, no deja de subrayar la dimensión racional y política de las empresas geográficas. Ese punto es el que nos interesa, pues es punto de equilibrio frente al riesgo que representaba el patriotismo nacional más visceral. Con todo, aquí sería imposible reconstruir las ricas controversias que se dieron en la República de las Letras. Lo interesante para nosotros es que durante el siglo XVIII, el campo de “lo literario” no poseía fronteras epistemológicas claras.

Todo tipo de obras (o casi) eran consideradas obras literarias, incluso de las de teología y moral. Más adelante exploraremos con más detalle como la literatura penitencial fue una literatura fundamental para la administración cultural y la disciplina social de la Monarquía católica. Centrándonos en este caso, y teniendo en consideración los cambios literarios exigidos por los ilustrados hispánicos no eran meras reorganizaciones narrativas, rescate de los autores del Siglo de Oro o el interés por demostrar que no se realizaban vulgares copias. Las reformas literarias eran también un mecanismo más de control social y robustecimiento moral. Aunque las posturas que miraban al pasado, encarnadas en las metáforas casi insolentes del gusto barroco defensor del particularismo, eran apropiadas para la defensa de la patria, también eran espacios que podían provocar peligrosas e inadecuados pensamientos y actos reñidos con las buenas costumbres.

A los autores dramáticos del barroco se les criticaba la inmoralidad de sus comedias. Las controversias sobre el teatro en el mundo hispánico del siglo XVIII eran finalmente controversias sobre el tipo de sociedad deseado y cómo ésta debía ser dirigida⁵²⁶. Aunque la crítica no fue unívoca, pues hubo posturas que no consideraban necesario cambios, autores como el madrileño Nicolás Fernández de Moratín (1731-1780) eran partidarios de un teatro controlado y moralizante⁵²⁷. En 1762, el canario Joseph Clavijo y Fajardo (1726-1806), ilustrado español que llegó a

⁵²⁶ Sobre este tipo de política cultural llevada a cabo por los gobernantes del siglo XVIII está el buen trabajo Francisco Aguilar Piñal (1974), *Sevilla y el teatro en el siglo XVIII*, Oviedo: Cátedra Feijoo, Universidad de Oviedo.

⁵²⁷ En su obra *Desengaño*, luego de realizar algunas críticas al teatro de Calderón de la Barca y Lope de Vega, señala: “pero todos estos defectos no parecen nada respecto de otro mayor, que es la falta de instrucción moral”. Extraído de José Checa Beltrán, “La reforma literaria”, *op. cit.*, p. 217.

ser director del Real Gabinete de Historia Natural, y a quien se le consideraba como anticlerical, escribía lo siguiente en su obra *El Pensador* respecto de los vicios y, en consecuencia, de los reparos y responsabilidades que no podía evadir el juicio del poeta:

“Algunas fealdades se encontrarán en los retratos: hablo de aquellas, que caracterizan los vicios, y que no pueden omitirse, quando se trata de manifestar su deformidad, y hacerlos aborrecibles. Sin embargo, me lisonjeo de dexar contenta la decencia mas escrupulosa”⁵²⁸

⁵²⁸ B.H.M.V., Joseph Clavijo y Fajardo (1762), *El Pensador*, En Madrid: en la Imprenta de Joachin Ibarra, pp. 11-12.

4

“Agradable a Dios y útil a los hombres”

ACTIVIDAD LITERARIA DOMINICA

En 1706, el dominico Francisco Larraga publicaba por primera vez su *Promptuario de la Theología Moral*. Francisco Larraga, como muchos otros dominicos, era representante de una larga tradición cultural y una importante actividad literaria en el mundo católico hispánico. En el recuento realizado por Quietif y Echard en 1721, podían constatarse alrededor de 4.000 referencias de autores dominicos⁵²⁹. En la configuración cultural del mundo católico hispánico las contribuciones de autores dominicos fueron parte sustancial en la formación del pensamiento clásico español. Y no fue una tradición intelectual cualquiera. Desde tiempos tardo medievales los autores dominicos estuvieron interesados en una práctica religiosa tan peliaguda y controversial como la confesión. El dominico florentino, Arzobispo San Antonio (1389-1459), escribió una suma para confesores titulada *Defecerunt Confesionale* que contó con un verdaro record editorial al contar con ciento

⁵²⁹ Ramón Martínez Vigil (1884), *La orden de predicadores, sus glorias en santidad, apostolado, ciencias, artes y gobierno de los pueblos*, Madrid: Imprenta de Antonio Pérez Dubrull, p. 36. Martínez Vigil se refiere a la obra: B.N.E.S.G., Jacobo Quetif y Jacobo Echard (1721), *SCRIPTORES ORDINIS PRAEDICATORUM recensiti, notisque historicis et criticis illustrati, opus quo singulorum vita, Praeclaréque gesta referuntur, Chronologia insuper, seu tempus quo quisque floruit certò statuitur. Fabulae expoluntur: Scripta genuina, dubia, supposititia expenduntur, Recentiorum de iis iudicium aut probatur, aut emendatur. Codices manuscripti, variae quae e typis editiones, & ubi habeantur, indicantur: Ordinis veri sodales ab alienigenis invasi vindicantur, Dubii, & extranei, falsoque ascripti ad cuiusque seculi finem rejiciuntur. & suis restituntur. Praemittitur in prolegomenis notitia ordinis qualis est ab an. MDI AN MDCCXX Tum Series Capitulum generalium iis annis habitorum, Denique Index eorum qui ad ecclesiasticas dignitates promote fuerunt. Vel in hoc Tomo laudatorum, vel alias ab aliis omissorum. Et Nicolaum Simart, Serenissimi Delphini Typographum, viâ Jacobaeâ, sub signo Delphini Coronat. Cum approbatione et privilegio, 2 tomos.*

diecinueve ediciones incunables⁵³⁰. En ella, tal como lo hará Francisco Larraga siglos después, aconsejaba al confesor comportarse con benevolencia, dulzura y piedad frente al penitente “suavizando, consolando, prometiendo perdón”⁵³¹. Aquí sólo queremos analizar cuáles fueron las principales preocupaciones intelectuales de los dominicos, pues ayudarán en la comprensión de los problemas que abordará Francisco Larraga respecto de la confesión sacramental.

Desde los inicios del mundo moderno la orden de predicadores tuvo una intensa actividad editorial. En este sentido, nos parece que la envergadura de esta producción literaria estuvo siempre ligada a su activismo en las diversos tipos de controversias teológicas y la relación política que desarrolló desde con la Monarquía hispánica⁵³². La obra de Francisco Larraga que analizaremos más adelante, formó parte de esta intensa, a veces vertiginosa, actividad literaria llevada a cabo por los predicadores. El siglo XVI fue un período de una extraordinaria prodigalidad de las letras dominicas en el ámbito teológico. Las cátedras se convirtieron en ese espacio portentoso en las que autores dominicos, como Melchor Cano (1509-1560), Domingo de Soto (1494-1560) y Francisco de Vitoria (1485?-1546), impusieron un nuevo método teológico y realizaron un extraordinario aporte literario. Aunque esto lo trataremos en el capítulo 6, los autores dominicos aportaron extraordinariamente al desarrollo del conocimiento jurídico y de la economía moral durante el siglo XVI⁵³³. Sin opacar el gran reconocimiento editorial que tuvo Vitoria y Cano, fue Domingo de Soto quien tuvo en este ámbito intelectual el éxito mayor con su *In Quartum Sententiarum*, publicado entre 1588 y 1566, que logró tener veintiséis ediciones en el siglo XVI⁵³⁴. En 1571, Tomás de

⁵³⁰ Marcela Aspell (2008), “El sacramento de la confesión. Los *manuales* y las *sumas* de confesión”, en *Anuario del CIJS*, n° 11, Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, p. 433.

⁵³¹ *Ibidem*.

⁵³² Guillermo Nieva Ocampo (2012), “La observancia dominica y la Monarquía castellana: Compromiso político y disciplinamiento social (1460-1540)”, en J. Martínez Millán, M. Rivero Rodríguez y G. Versteegen (coords.), *La Corte en Europa: Política y Religión (Siglos XVI-XVIII)*, Madrid: Editorial Polifemo, tomo I, pp. 513-561.

⁵³³ José Barrientos García (1985), *Un siglo de moral económica en Salamanca (1526-1629)*, Salamanca: Universidad de Salamanca y Biblioteca de la Caja de Ahorros.

⁵³⁴ Según la constatación de Enrique García Hernán, la obra de Francisco de Vitoria, *Relectiones* contó con once ediciones, mientras que los *Locis Theologicis* de Melchor Cano alcanzaron treinta y una ediciones hasta

Mercado (1523-1575) evidencia la extraordinaria preocupación por los asuntos económicos que tenían los dominicos al publicar su obra *Suma de Tratos y Contratos*⁵³⁵.

Para nuestro objeto de estudio, lo que interesa fue la gran cantidad de catecismos y cartillas de doctrina cristiana que los dominicos publicaron a lo largo del período moderno. Durante el siglo XVI, publicaron sobre sesenta títulos⁵³⁶. Este tipo de preocupaciones literarias fueron constantes entre los dominicos, pues éstos consideraban que no todos los fieles eran bendecidos con la misma gracia⁵³⁷. Por ejemplo, un longevo Juan López (1524-1631), prior de los conventos de Pamplona y Logroño, publicó en 1600 una interesante obra titulada *Memorial de diversos ejercicios, que frequentados en vida disponen a morir bien*.

Por su parte, uno de los autores dominicos más importantes en esta línea de reflexión, y que se convertirá en una de las fuentes principales de Francisco Larraga, y de quien aun carecemos de un estudio historiográfico riguroso, es el maestro de estudiantes del convento de Atocha Pedro de Villalobos. Obras como *Tratado en que se impugna el nuevo modo de oracion de contemplacion de fe* (1676) y la *Escuela espiritual a donde se enseña a los principiantes, a los aprovechados, y a los perfectos todos los passos, que tienen que dar, para que salgan de las culpas hasta ponerse en la estrecha union, con el mismo Dios* (1683) se convirtieron en referencias para los autores dominicos del siglo XVIII interesados en cuestiones morales, de perfección religiosa y de doctrina espiritual⁵³⁸. Los predicadores ponían énfasis en el entendimiento y en los mecanismos de aproximación a Dios. Sobre eso, Pedro de Villalobos expresaba lo siguiente en su *Escuela espiritual*:

1900. Enrique García Hernán (2009), “Manuales de recopilaciones teológicas católicas en la Edad Moderna en España”, *op. cit.*, p. 164.

⁵³⁵ Tomás de Mercado (1571), *Suma de tratos y contratos*, edición y estudio preliminar de Nicolás Sánchez-Albornoz, Madrid: Instituto de Estudios Fiscales, 1977.

⁵³⁶ Enrique Martínez Ruiz (dir.) (2004), *El peso de la Iglesia*, *op. cit.*, p. 537.

⁵³⁷ *Ibíd.*, p. 505.

⁵³⁸ B.H.M.V., Pedro de Villalobos (1676), *Tratado en que se impugna el nuevo modo de oracion de contemplacion de fe*, que algunos autores enseñan a los principiantes, En Madrid: Por Roque de Miranda.

“aora te ofrezco gustosamente esta Escuela Espiritual, para que en ella conozcas los passos, que ha de dar un alma, desde que sale de la culpa, hasta ponerse en la union con Dios: he procurado poner con orden, y distincion todos los exercicios, señalando el tiempo en que se debe executar cada uno de ellos, y ese ha sido mi principal trabajo”⁵³⁹

También preocupado por la formación teológica de los fieles, Francisco Boigues (?-1751) publicó en 1747 la obra titulada *Regla y modo de vivir en la milicia de Cristo*⁵⁴⁰. A su vez, tal como se vio en el apartado 2.4, los eclesiásticos participaron en las empresas de traducción literaria. Los dominicos participaron en este proceso traduciendo obras tan importantes como las constituciones tridentinas. En 1782, Agustín Zorita, religioso dominico del Convento de San Pedro Mártir de Toledo, publicaba en Valencia el Catecismo del Concilio de Trento. El estrecho vínculo creado entre política y religión elaborada por parte de la autoría dominica, y su preocupación por la rigurosa ortodoxia, quedan evidenciados cuando la traducción se le dedica al Rey:

“(...) y espera que el Augusto Nombre de V.M. colocado á su frente recordará á todos estos verdaderos y apreciables atributos, que añadiendo á la Obra recomendación, sirvan de honroso testimonio del constante deseo del Convento, y de todo el Orden de Predicadores de emplearse siempre en quanto alcance su pequeñez en la enseñanza de la doctrina pura de la Iglesia, y comun edificacion de los Fieles, baxo la apreciable sombra de vuestra sobreaña proteccion y patrocinio, y de su humilde reconocimiento al que con este motivo se ha dignado dispensarle vuestra Real Clemencia”⁵⁴¹

⁵³⁹ B.H.M.V., Pedro de Villalobos (1683) *Escuela espiritual a donde se enseña a los principiantes, a los aprovechados, y a los perfectos todos los passos, que tienen que dar, para que salgan de las culpas hasta ponerse en la estrecha vnion, con el mismo Dios*, En Madrid: Por Roque de Miranda, “Prólogo a los que leyeren”.

⁵⁴⁰ Véase Enrique Martínez Ruiz (dir.) (2004), *El peso de la Iglesia*, op. cit., pp. 518-521.

⁵⁴¹ B.H.M.V., *Catecismo del Santo Concilio de Trento para párrocos*, op. cit., “Dedicatoria al Rey”.

En el siglo XVIII, las obras teológicas publicadas por autores provenientes de órdenes religiosas, al menos hasta 1730, no representaron un gran cambio respecto al paradigma escolástico⁵⁴². Esta situación intelectual no fue extraña para las obras que surgieron de la orden de predicadores. La obra de Pedro Godoy (?-1687), catedrático en la Universidad de Salamanca y obispo de Osma, titulada *Disputationes Theologicae* publicada en 1666 contó con muchas ediciones durante el siglo XVII y XVIII⁵⁴³. Pedro Godoy influyó en el pensamiento del dominico francés Juan Bautista Gonet (1616-1681) quien escribió una magna obra de teología, de carácter enciclopédico, titulada *Clypeous theologiae thomisticae contra novos ejus impugnatores*, publicándose por primera vez en 1659 en dieciséis volúmenes. Lo interesante para nosotros de este autor dominico, que defendía en el ámbito de la moral la doctrina tomista contra el laxismo alimentado por la casuística, fue su extraordinario impacto que tuvo en el mundo católico hispánico en el siglo XVIII. En 1703, el Consejo de Castilla, viendo el atraso de los estudios de teología en los seminarios españoles, recomendó volver al uso de los Padres de la Iglesia y las Sagradas Escrituras. Lo que se hace es recurrir a Gonet⁵⁴⁴. Incluso a pesar de la reforma a las universidades de la segunda mitad del siglo XVIII, no se veía gran cambio en los paradigmas intelectuales de la teología, pues Gonet siguió siendo una referencia para los autores eclesiásticos y continuó siendo utilizado en los seminarios y universidades españolas⁵⁴⁵.

No queremos expandirnos más en la actividad literaria dominica, que nos parece requiere un estudio independiente. Pero lo que nos parece necesario señalar es que en el tiempo en que aparece la obra de Francisco Larraga, la orden dominica hispánica disponía de un importante acervo literario sobre temas teológicos. Ahora

⁵⁴² Enrique Martínez Ruiz (dir.) (2004), *El peso de la Iglesia*, op. cit., p. 498.

⁵⁴³ Enrique García Hernán (2009), “Manuales de recopilaciones teológicas católicas en la Edad Moderna en España”, op. cit., p. 171.

⁵⁴⁴ *Ibíd.*, p. 172.

⁵⁴⁵ Por ejemplo, Enrique García Hernán entrega interesantes detalles sobre esta obra señalando que en 1780 el obispo de Mondoñedo, que pretendió reformar el seminario, resolvió que la obra de Gonet se comentase durante tres horas y media al día. De igual forma, la Universidad de Salamanca mantuvo el texto de Gonet como obra básica en la Facultad de Teología. Incluso el citado historiador señala que este texto contó con ediciones hasta el siglo XIX. *Ibíd.*

bien, como bien ha señalado Enrique García Hernán para referirse al estado en que se encontraba el libro de texto o manual de teología, se pasó de un momento en el siglo XVI que marcó el cenit de este tipo de literatura a un momento marcado por la decadencia a fines del siglo XVII⁵⁴⁶.

La literatura para la formación de sacerdotes, es decir, manuales pedagógicos, no poseía un referente a inicios del siglo XVIII. Por tanto, la coyuntura literaria, pero también la pedagógica y la política, era adecuada. Era el momento oportuno para la intervención de una obra como la de Francisco Larraga. Una obra que continuará esta tradición intelectual de los dominicos hispánicos de grandes figuras⁵⁴⁷, pero que será capaz de incluir otras corrientes y autores fuera de la tradición dominica, como el franciscano Henrique de Villalobos y el teatino Antonio Diana (1585-1663), que le dará mayor libertad para poder tratar los ámbitos que están sujetos a la conciencia y que también vino a contrarrestar el poderío que desde mediados del siglo XVII adquirió la Compañía de Jesús en esta literatura.

“EL ÚNICO FÉNIX”: FR. FRANCISCO LARRAGA Y LA UNIVERSIDAD EN EL REINO DE NAVARRA

Fr. Francisco Larraga (1671-1724) se nos ha mostrado como un personaje totalmente enigmático desde el punto de vista histórico y heurístico. El mutismo de las fuentes sobre sus aspectos biográficos nos restringe las posibilidades de un análisis documental con la profundidad que quisiéramos. La metodología que hemos utilizado nos ha permitido extraer o reafirmar ciertos datos de la información que nos aportan los *paratextos* extraídos de las distintas ediciones del *Promptuario de la Theologia Moral*. Es natural de Valtierra y cumplió su

⁵⁴⁶ *Ibíd.*, p. 175.

⁵⁴⁷ Enrique García Hernán entrega una llamativa selección de manuales teológicos influyentes en el mundo católico hispánico entre el siglo XVI y XVIII. De los 60 títulos entregados, 14 de ellos pertenecen a obras escritas por autores dominicos. La estadística se torna más interesante si tenemos en consideración la obra de Francisco Larraga, pues dentro de los títulos correspondientes al siglo XVIII no hay ningún autor dominico que sea considerado dentro de los manuales teológicos. *Ibíd.*, pp. 176-179.

formación sacerdotal en Navarra profesando en la orden de Santo Domingo de dicho reino.

Su cronología evidencia una figura que transita de un siglo profundamente religioso a las luces del siglo que trae la modernidad. Veremos más adelante en la exposición del contenido del *Promptuario*, que su obra es reflejo de este tiempo histórico en permanente tensión entre la vida religiosa y la racionalidad del proyecto civilizador ilustrado. No se tiene certeza donde estudió la filosofía y la teología, pero se cree que fue en el Convento dominico de Santiago de Pamplona donde posteriormente desempeñó su carrera eclesiástica y académica⁵⁴⁸.

Antes de 1700 ya ocupaba el puesto de lector de Artes y en 1706 el cargo de Maestro de estudiantes como se puede rescatar del *paratexto* de la primera edición del *Promptuario*. Un año más tarde de obtener el puesto de Maestro de estudiantes se graduaría de Doctor en Teología⁵⁴⁹. Según algunos datos aportados por la *Gran Enciclopedia Navarra* (1990) en 1707 el padre Larraga ya se encontraba ocupando el puesto de Regente de estudiantes⁵⁵⁰. No obstante, nuestro análisis sobre la información de los frontispicios y *paratextos* de las ediciones del *Promptuario* nos ha servido para precisar esa información. En la edición de 1708 el padre Larraga aun aparece como Maestro de Estudiantes⁵⁵¹. Recién en la edición de 1712 aparece la nota en la que se precisa que sería Regente de estudios en la Universidad de Santiago de Pamplona⁵⁵².

Con todo, y más allá de estas fechas, lo significativo es que la observación de los *paratextos* nos sirvió para establecer un cierto *cursus honorum* del padre Larraga

⁵⁴⁸ *Gran Enciclopedia Navarra*, Pamplona, Caja de Ahorros de Navarra, 1990, tomo VI, p. 429.

⁵⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁵⁰ *Ibidem*.

⁵⁵¹ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1708), *Promptuario de la Theologia Moral, muy útil para todos los que se han de exponer de Confesores, y para la debida administracion del Santo Sacramento de la Penitencia (...) Compuesto por el Fr. Francisco Larraga Maestro de Estudiantes de la Universidad de Santiago de Pamplona, Orden de Predicadores, op. cit.* La negrita es nuestra.

⁵⁵² B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1712), *Promptuario de la Theologia Moral (...) su Autor en esta septima impresion. Vease el Prologo del Lector. Dedicado al Glorioso Patriarca S. JOSEPH Por el P. Fr. Francisco Larraga, Regente de la Universidad de Santiago de Pamplona, Orden de Predicadores, op. cit.* La negrita es nuestra.

al interior de la Universidad y los dominicos del Reino de Navarra. Los datos de su carrera profesional apuntados en los *paratextos* de las diversas ediciones del *Promptuario* demuestran un rápido ascenso al interior de la institución académica. Incluir los estatus, cargos, estudios y oficios de los autores en las portadas de las obras fue un recurso común en el Antiguo Régimen. Nos parece que esta fórmula textual se hizo popular entre impresores y editores tanto para generar confianza en el público lector al dar una breve información de quien escribía, como también para garantizar, fruto del estatus que daba el curriculum del autor, la cualificación del contenido de la obra.

A los 41 años el padre Larraga llegó a poseer el cargo más importante dentro de la estructura universitaria de la época. En 1719 fue elegido prior-carcelario tanto del Convento como de la Universidad de Santiago de Pamplona. También hemos logrado encontrar referencias, aunque sin precisar los años, sobre que Fr. Francisco Larraga enseñó Sagrada Teología en el Convento de San Pablo de Burgos⁵⁵³. Lo anterior, nos muestra el carácter multifacético de su actividad pastoral y la influencia dentro de su entorno eclesiástico y académico. Cosa no menor, pues desde el ámbito de la predicación y de las temáticas que trata en el *Promptuario de la Teología Moral*, el padre Larraga mostró en su pastoral una gran preocupación por el estado moral de la sociedad y, en consecuencia, su reflexión teológica se concentró en el sacramento de la confesión al dedicarle más páginas que a cualquier otro tema al interior de su obra.

Aunque no hemos podido recopilar cartas, comunicaciones o memoriales de Fr. Francisco Larraga que demuestren una actividad editorial importante en su vida, como sería dable pensar con el éxito que tuvo el *Promptuario de Theologia Moral*, tenemos algunas referencias de la existencia de otros textos que pudieran haber sido escritos por él. No hemos podido ubicar el texto titulado *Tratado miscellaneo de lo que pueden los confessores regulares en orden a los segulares, y de las proposiciones condenadas por los SS. Pontifices Alexandro VII &c. y de los casos*

⁵⁵³ B.N.E.S.G., Jacobo Quetif y Jacobo Echard (1721), *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, op. cit., p. 790.

reservados por el sínodo de el obispado de Pamplona que, según los datos aportados por la crónica dominica de J. Quetif y J. Echard de 1721, también sería de la autoría del padre Larraga y que habría sido publicada en 1708⁵⁵⁴. Incluso en un tercer tomo publicado de esta crónica se menciona esta obra aunque sería publicada en Pamplona en 1710⁵⁵⁵.

Otros datos importantes que nos aporta la misma crónica tienen que ver con la existencia de dos escritos en los que habría participado el padre Larraga. Esto nos habla del contacto y la influencia que parece haber tenido el padre Larraga fuera del contexto geo-religioso de Pamplona. Uno de los textos sería un panegírico de su autoría titulado *Panegyrique de S. Catherine de Sienne, prononcé le jour de sa Feste 30 Avril 1697, dans l'Eglise des FF. Prêcheurs de Bourdeaux*. Burdigalae publicado en 1697 en formato 4º (rarum). El segundo escrito sería la rúbrica que habría hecho a la obra de Recenset Moreni titulada *Bibliografia ragionata della Toscana*. En el texto aparecería la siguiente nota: “T. I. p. 508, sub rubrica Larraga, Fr. Francisco dell’Ord. Dei. Pred., Spagnuolo. Quid fuerit translator, non habeo”⁵⁵⁶.

Con todo, dicho silencio heurístico sobre el personaje nos parece importante y sumamente indicativo de una práctica religiosa que está en consonancia con las características de la cultura escrita del siglo XVIII. Nos parece que, desde un punto de vista biográfico e historiográfico, el “olvido” por parte de los registros documentales de la figura del padre Larraga nos hace pensar que su importancia e influencia dentro del contexto y momento histórico en el que se desarrolló fue desde un punto de vista literario-académico más que religioso y pastoral.

No queremos entrar en el agrio debate, sin mucho sentido para nuestra exposición, sobre el estudio de la figura del autor. Tanto para las corrientes de la *analytical bibliography* y la *New Criticism* la producción del sentido o mensaje de un texto,

⁵⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵⁵ A.I.H.D.S., Jacobo Quétif y Jacobo Echard (1934), *SCRIPTORES ORDINIS PRAEDICATORUM. Editio altera emendata, plurimis accessionibus aucta, et ad hanc nostram aetatem perducta. Curis et Labore P. Antonini Papillon, Socii Collegii Historici Ejusdem Ordinis. Fasciculus XII*. Lutetiae Parisiorum. Apud Josephum Vrin, Bieolopolam 6. Place de la Sorbonne. Tomo III, p. 362.

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 361.

en una perspectiva bastante formalista cabe decir, corresponde a un proceso automático e impersonal de un sistema de signos en la que una obra de arte o texto se bastan así mismos. Por tanto, según estas corrientes intelectuales, la importancia en la historia del libro sería el proceso de fabricación y de recepción de la obra. En este aspecto, estas líneas de investigación trabajan sólo sobre las evidencias materiales de los libros lo que les lleva incluso a plantear la propia “muerte del autor”⁵⁵⁷. Siguiendo a Donald F. Mackenzie en su defensa del significado autoral, y reconociendo “que para bien o para mal, los lectores construyen sus propios significados”⁵⁵⁸, el caso del padre Larraga con todo el silencio biográfico que gira en torno a su figura es bastante particular e ilustrativo dentro de este debate.

Aunque esto aún lo manejamos a manera de hipótesis abierta, ya que merece un análisis filológico y semiótico para poder ver la pervivencia y la importancia del autor en la conformación de una obra en el período moderno, creemos se producen dos procesos paralelos que se retroalimentarían a sí mismos dado el éxito editorial del *Promptuario* y que explicarían, al menos en parte, el mutismo heurístico-biográfico en el caso del padre Larraga: a.) la denominación espontánea de la obra simplemente como *Larraga* provoca que la figura autoral de Fr. Francisco Larraga no desaparezca durante toda su vida editorial. Un apodo bastante operativo a las urgencias pastorales dado su facilidad para ser nombrado y, en consecuencia, la facilidad para ser recordado con facilidad por los confesores. Sin embargo, y de manera contraria, b.) el mismo éxito editorial, junto al apodo con el que denomina a la obra, provocarían una merma dentro de la pervivencia de la categoría autoral de manera que la subjetividad del autor quedaría reducida sólo a la materialidad del propio libro.

⁵⁵⁷ Donald F. McKenzie (2004), *La bibliografía y la sociología de los textos*, Madrid: Akal, pp. 30-33.

⁵⁵⁸ *Ibíd.*, p. 36. Sobre el debate teórico alrededor del autor puede consultarse Roger Chartier, *Entre poder y placer. Cultura escrita y literatura en la Edad Moderna*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2000, pp. 89-105. También de Robert Darton (2003), *El coloquio de los lectores: Ensayos sobre autores, manuscritos, editores y lectores*, México: Fondo Cultura Económica.

En suma, bajo este doble proceso la figura del autor desaparecería “parcialmente” en perjuicio del éxito editorial. Así parecen demostrarlo los títulos de alguna de las ediciones del siglo XIX como la de 1822 que es denominada simplemente como *Larraga de 1822*. Sin embargo, y aquí está la doble condición que proponemos, las ediciones del siglo XVIII que utilizan fórmulas lingüísticas como “*reconocido, mejorado, corregido, y añadido por su Autor*” o “*siguiendo por la mayor parte las Doctrinas del M. R. P. M. Fr. Francisco Larraga*” mantienen y recuperan el subjetivismo de la obra. Las ediciones del siglo XIX también recuperan parcialmente la subjetividad de la categoría autoral con títulos muy evidentes como, por ejemplo, el de la edición de 1858 que dice *Prontuario de la Teología Moral, compuesto primeramente por el P. Fr. Francisco Larraga, del Sagrado Orden de Predicadores*. Nos parece que esta recuperación imperfecta de la subjetividad autoral, aunque con bastante ambigüedad en su denominación y luego de muchos cambios, llevará a que la edición de 1911 sea titulada simplemente como *Comentarios al Padre Larraga*. Con todo, este proceso en el caracterizado por la constante tensión entre la categoría del autor y la influencia que ésta categoría puede realizar sobre ella el éxito editorial de la obra y su discurso, en el caso del *Promptuario*, puede ser un punto de arranque sugerente para entender el llamativo mutismo heurístico que existe sobre los aspectos biográficos del padre Larraga.

Hemos visto que el padre Larraga fue una figura de cierta relevancia en el ámbito literario y académico dentro del Reino de Navarra. Evidentemente su fama e importancia crecerán de manera impensada cuando su manual para la confesión comience a circular con fuerza por todo el espacio geo-religioso de la Monarquía hispánica. Pero su espacio directo de acción académica y eclesiástica se circunscribe particularmente al escenario de la Universidad de Santiago de Pamplona.

La primera universidad que tuvo el Reino de Navarra fue la Universidad de Iratxe ubicada en la zona de Ayegui, a dos kilómetros de la región de Estella, dependiente de la orden benedictina. Esta universidad tiene su origen en la aprobación realizada

por Clemente VII el 6 de mayo de 1534 otorgada a Sahagún para que contase con un Estudio general⁵⁵⁹. Posteriormente el general de la orden benedictina de la Congregación de Valladolid traspasó los derechos del monasterio de Sahagún a Iratxe en 1535. Las cortes navarras llevaban un siglo intentando fundar una universidad en el Reino decidiendo establecer una en Iratxe. Luego del reconocimiento de sus grados por parte de Salamanca, en un claustro pleno de 21 de agosto de 1587, hicieron petición a la congregación vallisoletana para establecer las facultades de artes y teología a lo que se,

“aceptó de bonísima gana y mandó que se executasse sin tener respeto a algunas yncomodidades de edificios, aulas generales y otras cosas, fiando esto y todo lo demas que toca a la honra y aprovechamiento de aquella Sta. Casa a la merced que siempre a recibido de S. Sria. y dese reyno”⁵⁶⁰

Luego de ser reconocida como universidad, cuyo régimen de enseñanza sería común a la de los colegios benedictinos de Salamanca y Alcalá, se convirtió en universidad pontificia al obtener la aprobación papal de Paulo V en 1615 y confirmada en 1665 por Felipe IV⁵⁶¹. No obstante, como era de esperar, su situación geográfica alejada de la capital del Reino de Navarra generó distintos problemas a los estudiantes. El alojamiento, la gran distancia que se debía recorrer para llegar a ella, y particularmente no estar ligada directamente a organismos oficiales, llevaron a la necesidad de plantearse la idea de crear una universidad en Pamplona como la universidad principal del Reino. En 1589 las Cortes de Navarra ya consideraron que el mejor lugar para que el Reino contara con universidad era Pamplona y no en Estella⁵⁶². En 1623 el Convento de Santiago de Pamplona entrega las razones para que se den grados de Artes y Teología en Pamplona. La clausula 26 del testamento

⁵⁵⁹ Cándido Ajo (1958), *Historia de la Universidades Hispánicas. Orígenes y desarrollo desde su aparición hasta nuestros días*, Ávila: Centro de Estudios e Investigaciones “Alonso de Madrigal”, tomo II, p. 86.

⁵⁶⁰ *Ibíd.*, p. 88.

⁵⁶¹ Al respecto véase José Goñi Gaztambide (1960), “Orígenes de la Universidad benedictina de Irache”, en *Studia monástica*, n° 2, 2, Barcelona: Abadía de Montserrat, pp. 309-344..

⁵⁶² *Gran Enciclopedia Navarra, op. cit.*, p. 185.

de Martín de Abaurrea presente en estas razones entrega el siguiente argumento para la existencia de una Universidad en Pamplona:

“atendiendo a la utilidad común, y provecho que se sigue a todo este Reyno, de que aya en el Universidad, para que se animen a estudiar los que por no tener bastante cantidad dexan de yr a otras Universidades fuera de este Reyno, y ganando cursos se puedan graduar, y que aunque se ha desseado siempre conseguir esto, no se ha podido por la falta de renta (...)”⁵⁶³

Y continúa diciendo que:

“(...) y porque quien mas ha animado este intento: han sido los Padres dela orden de Santo Domingo del monasterio de Santiago desta Ciudad, y han hecho generales, y han puesto cathedraticos de Artes, y Theologia, sin que tuviesen fundación, ni renta porque esto vaya en augmento (...)”⁵⁶⁴

Los dominicos de Pamplona contaban con una gran influencia dentro de la ciudad y con un gran prestigio en la enseñanza. Siempre habían apoyado la iniciativa de crear una universidad en Pamplona lo que robusteció la idea de trasladar la universidad desde Iratxe a la capital del Reino. La ayuda que Martín de Abaurrea entregó para solventar económicamente el proyecto posibilitó un acuerdo en 1608 entre los dominicos y las Cortes del Reino para la creación de una universidad en Pamplona. Al respecto, Martin de Abaurrea tenía bastante claro como debía llevarse a cabo el proyecto de la nueva universidad y el beneficio que daría al Reino:

“(...) que se ponga a renta seys mil ducados, y con el redito de ellos a cinco por ciento se acuda al dicho Monasterio, para que pueda, y aya de poner tres Cathedraticos de Artes, y dos de Theologia, y un Maestro de Estudiantes, con obligación de començar cada año curso de Artes de nuevo, y que uno de estos Tres

⁵⁶³ B.N.E.S.C., *El Convento de Santiago da las razones, y motivos que ha tenido, y que le han obligado a traer bvlla de sv Santidad para que en este se ganen cursos de Artes, y Theologia, y se reciban Grados*, 1623, f. Ir.

⁵⁶⁴ *Ibídem*.

Maestros de Artes, ò Theologia, aviendo sugeto havil, y suficiente, sea natural deste Reyno: y que los dichos Cathedraicos sean haviles, y suficientes, como se espera de quien tanto siempre se han preciado de esto como personas tan Religiosas, y doctas, y miran por la autoridad, y utilidad de este Reyno”⁵⁶⁵

Con esto se crearían dos cátedras de Teología y tres cátedras de Arte y Filosofía a cargo de los dominicos y una de Cánones que sería cubierta por oposición. El Reino colaboraría en la sustentación económica de la universidad para lo que “abriría una suscripción por los pueblos y ciudades”⁵⁶⁶, con lo cual, el “dicho Monasterio desde luego quede obligado a traer indulto de su Santidad para que puedan ganar cursos los Estudiantes, y dar grados en Artes, y Theologia, dentro de ocho meses”⁵⁶⁷. La universidad contaría entonces con un estatus transitorio bajo un régimen mixto religioso-seglar hasta que el Reino fundara una propia y tendría su funcionamiento en el Convento de los dominicos de Santiago de Pamplona.

No obstante, a pesar de la aprobación final del proyecto hecha por Felipe III en 1619 y Gregorio XV en 1621, las carencias económicas provocaron que no se pudiera llegar a buen puerto con la iniciativa. Además debemos sumarle a esto, y quizá tan importante como la situación económica, la oposición que desde un inicio presentaron los benedictinos a la idea de abrir una universidad en Pamplona que compitiera con su universidad en Iratxe. Recordemos que la inscripción de nuevos estudiantes en la universidad reportaban suculentos beneficios económicos a la orden que regentara la universidad en cuestión.

De esta manera, los dominicos decidieron fundar la universidad en el convento de Santiago de Pamplona ya que contaban con las rentas de Abaurrea y Cruzat⁵⁶⁸. En

⁵⁶⁵ *Ibíd.*, ff. Ir-Iv.

⁵⁶⁶ *Gran Enciclopedia Navarra, op. cit.*, p. 178.

⁵⁶⁷ B.N.E.S.C., *El Convento de Santiago da las razones...*, *op. cit.*, f. Iv.

⁵⁶⁸ En las capitulaciones que Iván Cruzat, licenciado arcadiano de la Camara de la Iglesia de Pamplona, hizo con el Convento de Santiago de Pamplona se establece lo siguiente: “Que le dara, y diò dos mil ducados, para que el dicho Convento los ponga a censo en parte cierta y segura, y los réditos de ellos los aya y cobre desde luego, con que el dicho Convento aya de aver estudio de Artes, y Theologia perpetuamente: y que para ello aya de ganar el dicho Convento gracia, y privilegio de su Santidad, demanera que aunque falte otro qualquier

1624 obtuvieron una Breve de Urbano VIII que les concedía la facultad de entregar los grados de bachiller, licenciado y doctor. Pese a la oposición del Fiscal del Reino, en 1630 Felipe IV dio su venia a la apertura de la universidad con las facultades de Arte y Teología. Nuevamente, a pesar de la oposición de los benedictinos de Iratxe, en 1664 los dominicos obtuvieron una licencia real para otorgar grados de Cánones, Medicina y Leyes en la universidad recientemente organizada. Sin embargo, el apoyo que daban estas aprobaciones a la iniciativa universitaria no fue suficiente porque ninguna de estas facultades logró establecerse definitivamente en sus funciones académicas⁵⁶⁹.

A pesar de todos los obstáculos que tuvo para comenzar a funcionar, la Universidad de Santiago de Pamplona tuvo su apogeo entre los años de 1634 y 1700. Dentro de este período de prosperidad destacó particularmente, algo no menor teniendo en consideración nuestro objeto de estudio, la creación de la cátedra de Teología Moral en 1652. No contamos con información documental que lo confirma, pero creemos que Fr. Francisco Larraga fue uno de los lectores de esta cátedra dada la extraordinaria difusión del *Promptuario* además de su rápido ascenso al interior de la estructura académica como ya se ha visto. Además, también podemos reafirmar esta conclusión dado que las órdenes religiosas durante el Antiguo Régimen daban preferencia a sus religiosos y a sus propias escuelas de pensamiento para cubrir las cátedras universitarias.

Con todo, la azarosa vida de la universidad de Santiago de Pamplona corre paralela y sin mucha diferencia a los avatares que vivieron las diversas universidades españolas en los siglos XVII y XVIII. La decadencia de la universidad era mucho más evidente en una universidad de segundo orden como era la fundada por los dominicos. De hecho, podemos decir que su constitución como universidad, a pesar de las aprobaciones reales y pontificias, sólo responde a un carácter nominal, ya

privilegio, y licencia Real, se puedan, y ayan de graduar con efecto en las dichas facultades de Artes, y Theologia los Estudiantes que acudieren a estudiar a el, ò aviendo estudiado en otras partes, acabaren sus cursos en el dicho Convento que se haze, oyendo una, dos ò algunas mas lecciones en el (...)", B.N.E.S.C., *El Convento de Santiago da las razones...*, op. cit, f. Iv.

⁵⁶⁹ *Gran Enciclopedia Navarra*, op. cit., p. 186.

que nunca funcionó de manera independiente y en un espacio físico propio como sucedió con las grandes universidades españolas como Salamanca, Alcalá de Henares o Valencia. Sin introducirnos en las críticas ilustradas referentes al inmovilismo y la crisis en la que se encontraban las universidades españolas en el siglo XVIII, de lo que ya existen bastantes estudios mejores de lo que aquí podría decirse⁵⁷⁰, valgámonos brevemente de algunos relatos para poder ilustrar esta situación. El juicio irónico de Caldalso muestra el trasnochado panorama de los medios universitarios españoles durante el siglo XVIII:

“Salamanca, doctísima universidad, donde no se enseña matemática, física, anatomía, historia natural, derecho de gentes, lenguas orientales ni frioleras semejantes, pero produce gentes que con voz campanuda pondrán sus setenta y siete mil setescientos setenta y siete silogismos en *Baralípton*, *Frisesonorum* o *Fapesmo* sobre como hablen los ángeles en su tertulia, sabe si los cielos son de metal de campanas, o líquidos como el vino más ligero, y otras cosazas de semejante entidad, que Vmd. Y yo nunca sabremos, aprenderemos ni estudiaremos”⁵⁷¹

⁵⁷⁰ La bibliografía sobre el mundo universitario español y sus desengaños en el siglo XVIII es bastante amplia. Aquí sólo remitimos a algunos trabajos referentes al siglo XVIII que se hacen cargo de la crisis universitaria y las profundas reformas que se intentaron especialmente en la administración de Carlos III. Véanse para empezar el clásico trabajo de Francisco Aguilar Piñal (1967), *Los comienzos de la crisis universitaria en España: antología de textos del siglo XVIII*, Madrid: Magisterio Español; Luis Miguel Enciso Recio (197?), *La Reforma de la universidad en la época de Carlos III*, Nápoles: Guida Editori; Mariano Peset y José Luis Peset Reig (1969), *El reformismo de Carlos III y la Universidad de Salamanca: el plan de Estudios dirigido a la Universidad por el Consejo de Castilla en 1771*, Salamanca: Ediciones Universidad; Mariano Peset (1974), *La Universidad española (siglos XVIII y XIX): depotismo ilustrado y revolución liberal*, Madrid: Editorial Taurus; Lucrecia de la Viña (1978), *La universidad de Orihuela en el siglo XVIII*, Alicante: Diputación Provincial de Alicante; Inmaculada Arias Saavedra (1996), *El Plan de Estudios de la Universidad de Granada en 1776*, Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada; Antonio Álvarez de Morales y Ruiz (1985), *La “Ilustración” y la Reforma de la Universidad en la España del siglo XVIII*, Madrid: Instituto de Estudios Administrativos; Luis E. Rodríguez San pedro-Bezares (ed.) (2000), *Las universidades hispánicas: de la monarquía de los Austrias al centralismo liberal. Tomo II, Siglos XVIII y XIX*, Salamanca: Servicio de Publicaciones Universidad de Salamanca, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura; Manuel Martínez Neira y Enrique Villalba Pérez (1998), “Control regio y visitas universitarias: la reforma de Alcalá”, en *Doctores y Escolares: II Congreso de Historia de las Universidades hispánicas (Valencia, 1995)*, Prólogo Mariano Peset, Valencia: Servei de Publicacions de la Universitat de València, tomo II, pp. 49-60.

⁵⁷¹ Jean Sarrailh (1985), *La España ilustrada...op. cit.*, p. 108.

Quizás el personaje que con más fuerza y dureza acometió contra la crisis universitaria española durante el siglo XVIII fue Pablo de Olavide. El diagnóstico entregado por Olavide sobre los problemas de las universidades españolas, mucho menos templado en sus observaciones que las realizadas por Mayans, es bastante elocuente en su contenido. Cuando se le encomienda el plan de reforma de la Universidad de Sevilla observa que los principales problemas de la situación universitaria en el siglo XVIII es fruto de la sumisión incondicional al pasado y a los principios de autoridad escolásticos por los que se regía el conocimiento y los métodos de enseñanza:

“Dos espíritus se han apoderado de nuestras Universidades, que han sofocado y sofocarán perpetuamente las Ciencias. El uno es el de partido, o de Escuelas; y el otro el Escolástico. Con el primero se han hecho unos cuerpos tiranos de otros, han avasallado a las Universidades, reduciéndolas a una vergonzosa esclavitud, y adquiriendo cierta prepotencia que ha extinguido la libertad, y emulación. Con el segundo, se han convertido las Universidades en establecimientos frívolos e ineptos, pues sólo se han ocupado en cuestiones ridículas, en hipótesis quiméricas y distinciones sutiles, abandonando los sólidos conocimientos de las Ciencias prácticas, que son las que ilustran al hombre para invenciones útiles, y despreciando aquel Estudio serio de las sublimes, que hace al hombre sincero, modesto y bueno, en vez de que los otros, como fútiles e insustanciales, lo vuelven sólo vano y orgulloso”⁵⁷²

Y más adelante remata con extrañeza de cómo el espíritu del inmovilismo a penetrado más allá de las disciplinas reflexivas:

“No se ha contentado este mal espíritu con viciar la Filosofía y corromper la Teología, convirtiéndolas en unas Ciencias de palabras vanas y de especulaciones fútiles; también ha contagiado a la Jurisprudencia, la que por su instituto, que no es otro que el de buscar la razón moral de las cosas para la distribución de la Justicia, parece que debía haberse preservado de aquel daño (...) Lo más extraño

⁵⁷² Pablo de Olavide (1969), *Plan de estudios para la Universidad de Sevilla*, estudio preliminar de Francisco Aguilar Piñal, Barcelona, Ediciones de cultura popular, pp. 80-81.

es que la Medicina, Ciencia práctica cuyo objeto no puede ser otro que el de conocer las enfermedades para curarlas, ni tener más principio que los de la experiencia, sin dejar la observación de la mano para seguir a la Naturaleza, ha abandonado por el mismo vicioso influjo estas respetables guías; se ha entregado a la disputa frívola, al raciocinio falso, y se ha hecho Ciencia de quimeras, probabilidades y sofismas, poniéndose al mismo nivel que los demás”⁵⁷³

Lo que aquí nos interesa mostrar para entender el inesperado y aplastante éxito editorial de la obra del padre Larraga es como la Universidad de Santiago de Pamplona fue siempre un centro de estudio y reflexión teológica de segundo orden. Esta situación provocó que la universidad fuera suprimida definitivamente por real orden del 11 de marzo de 1771 luego de las reformas educacionales y universitarias llevadas a cabo por Carlos III. Por tanto, si al papel secundario de la universidad le sumamos que los colegios mayores, los estudios generales y las universidades a pesar de los esfuerzos de la administración continuaron siendo bastiones del escolasticismo⁵⁷⁴, no nos debe sorprender que el *Promptuario de la Theologia Moral* siguiera ideas antiguas y trasnochadas basadas en los principios de autoridades y las ideas más usadas en la teología moral de la época. Por lo que el éxito editorial del *Larraga* no sólo debemos buscarlo en sus planteamientos teológicos moderados, poco molestas para las sensibilidades morales de la época como veremos el capítulo 7, sino también en elementos externos al discurso religioso.

Con todo lo dicho hasta aquí, lo que queremos hacer notar para concluir este apartado, es el hecho de que el padre Larraga escribiera su obra en un centro académico que no estaba en la órbita principal de la educación. Las inherentes dificultades materiales que esto tenía para la actividad editorial como veremos

⁵⁷³ *Ibíd.*, pp. 87-88.

⁵⁷⁴ Enrique Villalba Pérez (2003), “Difusión de la Ilustración española: reformismo y universidad”, en Enrique Martínez Ruiz, Magdalena de Pazzis Pi Corrales, Enrique Villalba y David García Hernán (coords.), *Dos Monarquías en la Europa de la Ilustración: Carlos III de España y Gustavo III de Suecia*, Madrid: Universidad Carlos III. Boletín Oficial del Estado, p. 61.

después, sumado también a la lejanía de los espacios de poder Monárquico como la Corte y el despacho real, sin duda, le confieren aun más valor histórico al éxito que tuvo el *Larraga* entre los confesores y la importancia que adquirió dentro de las obras de teología moral de la época.

“PARA LO QUE SE CONTEMPLA ÚTIL, Y DE BENEFICIO DEL REYNO”: DISCIPLINA LITERARIA Y LAS LECTURAS PARA LA MONARQUÍA CATÓLICA

En 1612, el Inquisidor general Bernardo de Sandoval y Rojas (1546-1618), escribió en el prólogo del Índice de ese año lo siguiente:

“I es cierto, que por ningun medio se comunica y delata (la herejía) como por el de los libros, que siendo maestros mudos, continuamente hablan y enseñan a todas horas (...) Desde tan eficaz y pernicioso medio se ha valido siempre el común adversario i enemigo de la verdad Catolica”⁵⁷⁵

Sin duda, las opiniones como las de Bernardo de Sandoval fueron las que ayudaron a construir esa imagen del catolicismo hispano que rechazaba la lectura y un artefacto cultural como el libro. Pero también refleja hechos más concretos, debido a estas preocupaciones, como las tareas de censura que adoptaron los organismos monárquicos y eclesiásticos. A pesar de que esta era una opinión de inicios del siglo XVII, el principio básico de ejercer un control sobre lo que se publicaba, y en consecuencia, sobre lo que se leía, elaborado por la dinastía de los Austrias, nos parece fue un fundamento que los Borbones mantuvieron, incluso potenciaron, en el siglo XVIII.

La censura de libros fue uno de los mecanismos de control preferidos por la Monarquía hispánica para mantener una sociedad ordenada. El aparato de censura

⁵⁷⁵ Extraído de José Pardo Tomás (1991), *Ciencia y Censura. La Inquisición Española y los libros científicos en los siglos XVI y XVII*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, p. 23.

durante el siglo XVIII hispánico fue bastante complejo como resultado de la interacción de actores pertenecientes al Estado, al mundo privado como impresores y libreros y también al mundo eclesiástico. Los libros, a pesar de todos los mecanismos de censura, y casi de manera prodigiosa, mostraron una extraordinaria capacidad de circular para aparecer en espacios que iban desde las bibliotecas hasta los salones privados. No es nuestro objetivo aquí no es reconstruir ese complejo y heterogéneo aparato institucional de censura⁵⁷⁶, pues requiere un esfuerzo mayor en la reconstrucción de la cadena del poder real. Nuestra intención a lo largo de todo este apartado, apunta solamente a explorar algunos de los espacios oficiales, como el Consejo de Castilla⁵⁷⁷, que nos permita profundizar en una reflexión cultural sobre un tópico tan controversial como la tolerancia en el mundo católico hispánico en el siglo XVIII. Los autores han reconocido la complejidad del caso hispano respecto a esta materia⁵⁷⁸ y, en consecuencia, los rasgos literarios y editoriales de un manual para confesores como el *Larraga*, no podría ser bien analizado si no pudiésemos observar, aunque sea parcialmente, cuáles eran las “tolerables” condiciones para que una obra de esta estatura religiosa se considerara apta para la Monarquía católica.

El problema histórico de la tolerancia religiosa e intelectual es un problema que ha estado en el corazón de las controversias culturales de la Europa moderna⁵⁷⁹. Si bien el problema de la tolerancia no tiene que ver solamente con la vivencia histórica de la religión y con la elaboración de una doctrina cerrada, sino también con la libertad civil y la conciencia del hombre natural, las historias de las naciones

⁵⁷⁶ Recientemente se ha defendido una interesante tesis doctoral que aborda de manera acabada, desde la prosopografía y el trabajo de redes sociales, éstos mecanismos institucionales y los actores oficiales que participaron en el proceso de censura durante el siglo XVIII, véase Víctor Pampliega Pedreira (2013), *Las redes de la censura. El Consejo de Castilla y la censura libraria en el siglo XVIII*, Madrid: Tesis doctoral inédita, Departamento de Historia Moderna, Universidad Complutense de Madrid.

⁵⁷⁷ El volumen de la documentación sobre censuras literarias generada por el Consejo de Castilla es enorme por lo que resulta imposible realizar aquí un estudio pormenorizado. Para una visión general sobre este tipo de documentación véase Vanesa Benito Ortega (2011), “El consejo de Castilla y el control de las impresiones en el siglo XVIII. La documentación del Archivo Histórico Nacional”, en *Cuadernos de Historia Moderna*, n° 36, Madrid: Departamento de Historia Moderna, UCM, pp. 179-193.

⁵⁷⁸ Ole Peter Grell and Roy Porter (2000), “Toleration in Enlightenment Europe”, en Ole Peter Grell and Roy Porter (edit by), *Toleration in Enlightenment Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 12.

⁵⁷⁹ Henry Kamen (1987), *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, Madrid: Alianza.

han mostrado que el primer campo de confrontación e intolerancia cultural pasaba por el campo de la ortodoxia religiosa⁵⁸⁰. La pregunta que comenzaron a realizarse con fuerza los intelectuales desde fines del siglo XVII era: “¿por qué una religión que predica el amor, la igual y la fraternidad se ha hecho intolerante?”⁵⁸¹. El Concilio de Trento había reconocido la importancia del libre albedrío y de la gracia, pero también evitó clarificar la relación que se establecía entre ambas ideas⁵⁸². Por tanto, es una reflexión sobre las fronteras no sólo del mundo católico, sino de la propia ilustración hispánica que se verá puesta a prueba con la radicalidad adquirida por el pensamiento y la actividad social como resultado de los hechos franceses desencadenados en 1789. Como ya se ha visto en parte de esta investigación, la política cultural llevada a cabo por los gobernantes ilustrados hispanos del siglo XVIII buscaba mantener la disciplina social, controlar el pensamiento de los intelectuales y también reivindicar el gusto hispánico. Demostrando una continuidad absoluta con la dinastía austracista, los Borbones reafirmaron la prohibición de imprimir sin licencia previa emitida por el Consejo de Castilla⁵⁸³.

El Consejo de Castilla, desde el siglo XVI, fue el punto de arranque y de llegada del aparato de censura civil de cualquier obra. Por su parte, el Santo Oficio trabajó de forma paralela al Consejo en la actividad de censura⁵⁸⁴. Entre 1559 y 1808, el Santo Oficio llegó a publicar once catálogos de libros prohibidos. Sin duda, los libros que despertaron mayor preocupación para el tribunal inquisitorial fueron los relativos a cuestiones de doctrina. No obstante, en el siglo XVIII la actividad y preocupación de los censores eclesiásticos vinculados a la Suprema se amplió a obras que trataban sobre igualitarismo, liberalismo, anticlericalismo⁵⁸⁵.

⁵⁸⁰ Eduardo Bello (2004), “Tolerancia, verdad y libertad de conciencia en el siglo XVIII”, en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n° 30, Madrid: CSIC, p. 128.

⁵⁸¹ *Ibidem*.

⁵⁸² Stuart B. Schwartz (2010), *Cada uno en su ley*, op. cit., p. 196.

⁵⁸³ Javier Bragado Lorenzo y Ceferino Caro López (2004), “La censura gubernativa en el siglo XVIII”, en *Hispania*, vol. 64, n° 217, Madrid: CSIC, p. 574.

⁵⁸⁴ Marcelin Defourneaux (1973), *Inquisición y censura de libros en la España del siglo XVIII*, Madrid: Editorial Taurus.

⁵⁸⁵ Stuart B. Schwartz (2010), *Cada uno en su ley*, op. cit., p. 207.

La relación entre las dos principales instituciones de censura de libros en el mundo católico hispano nunca fue fácil frente a la competencia jurisdiccional, pero, siguiendo a Bragado Lorenzo y Caro López, se puede observar que el Consejo evitó entrar en roces con la Suprema⁵⁸⁶. No obstante, no se ha reparado lo suficiente en que el mecanismo previo de vigilancia ideológica era el realizado *a priori* por el Consejo de Castilla o por sus magistrados y delegados. El 30 de junio de 1705, el rey Felipe V establecía que no se imprimiera ningún tipo de papel sin poseer la licencia otorgada por el Consejo o el ministro que estuviese encargado de esta función⁵⁸⁷. El celo literario definido por el Consejo de Castilla era amplio y estaba destinado a obras de distinta naturaleza con el propósito de tener ascendencia sobre la vigilancia ideológica del poder eclesiástico representado por la Suprema y territorios que tenían cierta independencia de aprobación⁵⁸⁸. La preocupación del Consejo abarcaba desde materias de Estado, pasando por asuntos de Indias y de comercio, hasta obras de regalías políticas y, sin duda, las que tenían que ver con las buenas costumbres, la moral y las materias teológicas.

El concepto era administrar una sociedad ordenada y mantener la unidad confesional. Si bien las censuras eran realizadas por actores e instituciones civiles, como las diversas Secretarías, Escribanía de Cámara, Universidades y Reales Academias⁵⁸⁹, las licencias de publicación, es decir, la decisión final de si una obra

⁵⁸⁶ Javier Bragado Lorenzo y Ceferino Caro López (2004), “La censura gubernativa en el siglo XVIII”, *op. cit.*, 579.

⁵⁸⁷ En la resolución se podía leer con tono severo: “Para que se guarden los autos acordados y leyes del Reyno, y no se vulneren con el mas leve pretexto; mandamos, que los impresores, así de esta Corte como de las ciudades, villas y lugares de estos Reynos, no impriman papel de ningun estado y calidad que sea, en especial los que fueren de extranjeros, sin expresa licencia del Consejo, ú del Ministro de él á quien estuviere encargada la incumbencia de las impresiones; y que no den letras, caxas ni otros instrumentos á sus oficiales para que lo executen en casas particulares; pena, al que contraviniere de diez años de presidio y de quinientos ducados de vellon, y que se pasará á tomar contra ellos otra severa resolucion”, B.N.E.S.C., *Novísima recopilación...op. cit.*, tomo IV, Título XVI, Libro VIII, Ley XI, p. 128.

⁵⁸⁸ Por ejemplo, por real cédula de 17 de noviembre de 1716 se imponía el modelo de censura castellano en el Reino de Aragón debido a que se tenían noticias de que allí se imprimían libros sin ningún tipo de licencia. La misma resolución sobre asuntos de imprenta se estableció para Valencia y Cataluña que debían pedir licencia al Consejo de Castilla. B.N.E.S.C., *Novísima recopilación...op. cit.*, tomo IV, Título XVI, Libro VIII, Ley XIII, p. 129.

⁵⁸⁹ Por ejemplo, en 1778 Carlos III extendió la real orden en la que se prohibía la impresión de mapas referentes a los territorios hispánicos sin la aprobación de la Real Academia de la Historia. Su propósito era

era adecuada para la Monarquía, eran otorgadas por el Consejo. Incluso, por real orden de 28 de septiembre de 1744, se acordó que en obras referentes a materias de Estado, los permisos y licencias de impresión debían pedirse directamente al monarca⁵⁹⁰. Esto evidencia que el aparato censorio era una estructura jerárquica e incluso artificiosa en sus protocolos de censura. Siempre que se quería bloquear obras que no fuesen del agrado real, por medio de reales órdenes se presionaba a jueces de imprentas o ministros, hasta que finalmente la obra recibía la negativa de publicación⁵⁹¹.

Por otra parte, los autores coinciden en que la primera mitad del siglo XVIII fue un período en que el mecanismo de censura permitió conseguir licencias con bastante facilidad debido a que no se legisló de una forma sostenida sobre asuntos de imprenta⁵⁹². La “disciplinada y sobria” conducta mostrada por los monarcas frente a la a obras extranjeras provocó que hacia fines del siglo XVIII, en 1789, coincidiendo con la convulsa situación vivida en Francia, toda una prueba para la tolerancia de Estado, se introdujeron cambios en la petición de licencias que vinieron a reforzar el poder de vigilancia del Consejo de Castilla. Estos cambios de orden administrativo y jurídico, que veremos con más detalle en los apartados siguientes, nos parece tienen mucho que ver con el desarrollo de las posturas intelectuales sobre la tolerancia cultural y religiosa y la libertad de conciencia en el mundo hispánico. Las posturas inclinadas a actitudes tolerantes tuvieron un espacio activo. Éstas posturas en el mundo hispánico se alimentaron especialmente de conceptos básicos como la caridad cristiana y la ley natural siendo defendidas

que, en una materia tan delicada como los límites, ninguna persona de manera individual publicase obras con mapas además de no perjudicar a los artistas. *Ibíd.*, Título XVI, Libro VIII, Ley XXI, p. 132.

⁵⁹⁰ La real orden señalaba lo siguiente: “Mando, que el Consejo se abstenga de conceder privilegio ó licencia para imprimir libro ó papel alguno que tenga conexiõn con materias de Estado, tratados de paces, ni otras obras semejantes y que los interesados que lo soliciten, acudan a mi Real Persona con la suplica, para que haciéndola reconocer, resuelva lo que juzgue mas conveniente, *Ibíd.*, Título XVI, Libro VIII, Ley XVII, p. 130.

⁵⁹¹ Javier Bragado Lorenzo y Ceferino Caro López (2004), “La censura gubernativa en el siglo XVIII”, *op. cit.*, p. 575.

⁵⁹² Ceferino Caro López (2003), “Los libros que nunca fueron. El control del Consejo de Castilla sobre la imprenta en el siglo XVIII”, en *Hispania*, vol. 63, n° 213, Madrid: CSIC, p. 168.

por sectores menos eruditos de la sociedad, aunque sí letrados⁵⁹³. No obstante, no fueron posturas filosóficas como las desarrolladas por autores ingleses o franceses, como John Locke con su *Carta sobre la Tolerancia* (1689) y Voltaire con su *Tratado sobre la Tolerancia* (1763)⁵⁹⁴, como resultado del celo ideológico que aplicó el Santo Oficio durante la segunda mitad del siglo XVIII⁵⁹⁵.

Por tanto, a medida que las teorías filosóficas extranjeras desarrolladas por el racionalismo ilustrado, especialmente las francesas, provocó que el orden tradicional y la unidad confesional que dominaban el mundo católico hispánico reaccionara frente a la actitud tolerante que se veía como un aspecto fundamental que amenazaba la ortodoxia. En el mundo hispano, la amenaza fueron los enciclopedistas y librepensadores quienes se identificaron especialmente con la masonería luego de que en 1728 se fundara la primera logia en España⁵⁹⁶. Sin querer introducirnos en las controversias respecto al librepensamiento Stuart B. Schwartz ha hecho notar que a pesar de las restricciones impuestas, los españoles tenían clara conciencia del avance de la tolerancia cultural y religiosa en el resto de Europa⁵⁹⁷. Los reformadores y críticos de la “intolerancia” católica polemizaron sobre la base de argumentos que mezclaban posiciones teóricas y prácticas. Por ejemplo, Manuel de Aguirre quien comentaba en el Correo de Madrid bajo el pseudónimo de “el ingenioso soldado”, en el número del 7 de mayo de 1788 denunciaba que tanto la expulsión de judíos como moriscos habían privado a España del avance de la industria y el desarrollo de sus poblaciones:

⁵⁹³ Stuart B. Schwartz (2010), *Cada uno en su ley*, op. cit., pp. 296-297.

⁵⁹⁴ Sin embargo, un autor como Henry Kamen ha señalado que la reflexión de John Locke no es nada original, pues se dedicó a sistematizar las posturas sobre la reforma religiosa del siglo anterior. Henry Kamen (1987), *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia...op. cit.*, p. 223. También véase Eduardo Bello (2004), “Tolerancia, verdad y libertad de conciencia en el siglo XVIII”, op. cit., p. 131 y ss.

⁵⁹⁵ Sobre la imposibilidad de elaborar una teoría de la tolerancia en España véase el artículo de Henry Kamen (2000), “Inquisition, Toleration and Liberty in Eighteenth-Century Spain”, en Ole Peter Grell and Roy Porter (edit by), *Toleration in Enlightenment Europe*, op. cit., pp. 250-258.

⁵⁹⁶ Sin duda, el autor que sigue siendo una referencia en el estudio de la masonería española es José Antonio Ferrer Benimeli (1986), *La masonería española en el siglo XVIII*, Madrid: Siglo XXI. Especialmente su obra *Masonería, Iglesia e Ilustración*, Madrid: Fundación Universitaria Española, 1976-1977, 4 vols.

⁵⁹⁷ Stuart B. Schwartz (2010), *Cada uno en su ley*, op. cit., p. 304.

“La tolerancia civil, que tan felices y pobladas hace a todas las posesiones de los príncipes católicos, eclesiásticos y protestantes de Alemania; a los estados hereditarios del grande muy católico emperador que en ella reina; a la fuerte y rica Inglaterra, a la advertida Francia; a la industriosa Holanda; al envidiable país de los suizos; a la naciente y ya poderosa república Americana, y a otros reinos cuyo gentío, orden, paz, riqueza y sencillas y honestas costumbres nos admiran”⁵⁹⁸

El caso citado por Schawrtz es el típico caso que evidencia que el mundo católico hispano, encarnado en las contantes persecuciones de la Inquisición, fue el responsable del oscurantismo cultural español. Sin ser esto falso como lo ha mostrado la investigación histórica, sostenemos que el problema no era solamente resultado de las actividades de censura y vigilancia ideológica llevadas a cabo por el Consejo de Castilla o, en este caso, por la actitud siempre desconfiada de la Suprema. Nos parece que el problema refleja una condición cultural de la sociedad hispana del antiguo régimen. Si podemos denominarlo de esta forma, el *espíritu* de censura, no era solamente el resultado del interés monárquico. Una reflexión sobre la tolerancia política y religiosa en la coyuntura de las controversias del pasado colonial y las letras hispanas en el siglo XVIII nos exige ampliar la visión: no es sólo la censura como política, sino también como cultura. Una perspectiva más amplia como ésta, nos parece permite analizar de mejor forma las fronteras de la ilustración hispana, las lecturas aceptadas por la Monarquía católica y, en consecuencia, en las ideas que se tiene sobre la conciencia y su libertad en un contexto particular como el hispano.

Eruditos y representantes de la ilustración hispana sobrepasaron el estatus religioso y político que poseía adquirieron el concepto censura y tolerancia, sinónimos de soportar lo perverso y restringir lo malo, entregándoles a ambos conceptos un imperativo literario. A pesar de la apología que realizaron los ilustrados hispánicos a las críticas extranjeras del genio y el gusto español como se vio en el *Intermedio*, la mayoría consideraba que ésta debía realizarle con

⁵⁹⁸ *Ibíd.*, p. 306.

rigurosidad y para ello debían encontrar los argumentos para reforzar la unidad cultural hispana, sin fracturar el ordenamiento social y mantener la economía de la salvación católica. Sostenemos que la censura de libros en el mundo católico hispánico del siglo XVIII, también se vio condicionada por otras coyunturas culturales como las controversias desatadas en la segunda mitad del siglo como respuesta a los ataques extranjeros a al genio literario español y a su pasado colonial. Explorar en las visiones que los literatos tuvieron sobre la función de la censura ayudará a profundizar la reflexión mayor sobre la tolerancia cultural en el mundo católico hispano.

Si exploramos la obra de uno de los ilustrados hispanos más creativos y polemistas como Juan Pablo Forner (1756-1797) podemos acercarnos a la polivalente forma del espíritu de censura presente en la cultura hispana⁵⁹⁹. En el marco de las controversias sobre el aporte español a la cultura ilustrada. Forner se encargó de responder al discurso realizado por el abate Denina en la Academia de Ciencias de Berlín. En 1786, Forner publicaba una obra fundamental, *Oración apologética por la España y su mérito literario*, escribía lo siguiente:

“Una Apología que se encamine á autorizar los engaños ó los errores, tanto mas abominable será, quanto mas excelente en desempeño. Sobre todo las Apologías de la literatura de una nacion pueden ocasionar daños gravísimos, si no se fundan en la verdad, y carecen del conveniente temperamento”⁶⁰⁰

La reflexión de Forner expresa sobre todo un *ethos* literario. Una apología no tenía por qué significar una pérdida de la objetividad ni ser autocomplaciente. Todo lo contrario, debía escribirse con rigor y evitar cualquier tipo de error que afectase el

⁵⁹⁹ Nos parece que la mejor obra sobre este autor sigue siendo la realizada por François López (1999), *Juan Pablo Forner (1756-1797) y la crisis de la conciencia española*, Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura.

⁶⁰⁰ B.H.M.V., Juan Pablo Forner (1786), *Oración apologética por la España y su mérito literario, para que sirva de exornación al discurso leído por el abate Denina en la Academia de Ciencias de Berlin, respondiendo a la question Qué se debe á España*, En Madrid: en la Imprenta Real, p. VII.

prestigio y honor de la patria. El método para asegurar el gusto que enorgullecería a la nación era por medio de la censura:

“se prohíben santísimamente las acciones que desbaratan el nudo de la seguridad publica ¿por qué en la republica literaria no se prohibirán con igual calificación las doctrinas en que (...) se atropellan los principios mas sagrados de la religión y la sociedad?”⁶⁰¹

Por tanto, la república de las letras, al igual que cualquier sistema religioso, tenía su ortodoxia y solemnidades que no podían ser violentadas ni corrompidas. Ahí se deben buscar las razones de la sensatez reflejada por literatos e ilustrados hispanos. Las reformas exigidas por los ilustrados hispanos nunca dejaron el principio fundamental de la protección del orden público. A pesar de las críticas a las pocas libertades en la que se encontraba la sociedad hispana, lo que le trajo roces con el Santo Oficio, un ilustrado de la crisis del antiguo régimen como Mariano Luis de Urquijo (1768-1817), Secretario de Estado en 1798, no rechazó la pertinencia de la idea de censura para evitar los defectos y la corrupción de la cultura⁶⁰². Su interés por las ideas de Voltaire, lo llevaron a traducir la obra *La muerte de Cesar* en 1791. Analizando el estado de las obras de teatro, evidencia la crítica a la falta de control. La ausencia de crítica y respeto por las normas, como parte del proceso de censura, en la visión de Urquijo, ha permitido la decadencia del teatro hispano. Refiriéndose a los autores hispanos de fines del siglo XVI, de quienes se heredó el gusto y el genio literario que se aprecia en el siglo XVIII, Urquijo demuestra su desazón y crítica cuando señala lo siguiente:

“Los Españoles de aquel siglo, en las pocas composiciones Dramáticas que nos dexaron, observaron una fría regularidad, con la que descontentos los Poetas del siglo posterior, soltaron la rienda á su ardiente fantasía, y no queriendo sujetarse á

⁶⁰¹ Extraído de Javier Bragado Lorenzo y Ceferino Caro López (2004), “La censura gubernativa en el siglo XVIII”, *op. cit.*, p. 574.

⁶⁰² Sobre la figura de Urquijo, puede verse el trabajo conjunto de María Victoria López-Cordón et Gloria Franco Rubio (1997), *Un voltairien espagnol à la fin du XVIII siècle. Mariano Luis de Urquijo*, Oxford: Voltaire Foundation.

los preceptos del Arte, se abandonaron á las mas estrañas y monstruosas imaginaciones, y aunque con sutil ingenio, y vivaz fantasía, dieron á luz muchos enredos ingeniosos, accidentes agradables, y algunos caracteres bien expresados, sin embargo, la irregularidad, el desorden, la mala moral, la inverosimilitud, y sobre todo, la hinchada afectacion, y su estilo estudiado e hiperbólico, les quitaron todo el mérito, y quanto en aquel tiempo agradaron á muchos, tanto hoy se hacen insufribles á las personas de delicado gusto. Por no atenerse á reglas nos dexaron una enorme multitud de Comedias, consecuencia legitima de su abandono”⁶⁰³

Lo expresado por Urquijo resulta sumamente revelador sobre la argumentación elaborada por la ilustración hispana que justificaba la presencia de la censura como política y como práctica cultural. El orden resulta una idea ilustrada fundamental. Lo criticable, lo censurable, lo tolerable, todas nociones que parecían estar relacionadas para estos ilustrados, surgían de la importancia del orden como valor cultural y como resultado del “callejón sin salida del absolutismo” y de la parálisis política que caracterizó el reinado de Carlos III, especialmente por la acción de Floridablanca que crispaba el espíritu de los ilustrados⁶⁰⁴.

Sin duda, si se pudiese examinar en profundidad el rico escenario literario hispano del siglo XVIII, sin caer en el torpe prejuicio de calificar la calidad de las obras, podremos comprender la amplitud del concepto de censura y tolerancia cultural en el mundo católico hispano. Robert Darton ha mostrado como la Monarquía francesa mantuvo durante todo el siglo XVIII un estricto sistema de censura. Sin embargo, el citado historiador también ha comprobado como escritos clandestinos, que ponían a prueba los límites de la ortodoxia intelectual, circularon ampliamente y como éstos textos fueron introducidos constantemente desde las Provincias

⁶⁰³ B.N.E.S.C., Voltaire (1791), *La muerte de Cesar*: tragedia francesa de Mr. Voltaire traducida en verso castellano, y acompañada de un discurso del traductor, sobre el estado actual de nuestros teatros, y necesidad de su reforma, por don Mariano Luis de Urquijo, Madrid: por Don Blas Roman, “Discurso sobre el estado actual de nuestros teatros, y necesidad de reforma”, pp. 17-18..

⁶⁰⁴ Francisco Sánchez-Blanco (2007), *La Ilustración goyesca. La cultura en España durante el reinado de Carlos IV (1788-1808)*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 11-34.

Unidas⁶⁰⁵. Para el caso español, sin duda, falta estudiar a profundidad la existencia, la naturaleza y las condiciones en que circuló y se propagó esta literatura de carácter clandestino. Con su análisis, podremos seguir profundizando en la historia de la unidad confesional del mundo hispano. Tal como reconocía Sempere y Guarinos en 1789, debía introducirse en la patria el buen gusto y la “crítica juiciosa”⁶⁰⁶.

Los apartados que vienen a continuación intentarán mostrar el volumen editorial, la geografía y ciertas claves políticas y jurídicas que influyeron en la producción del *Promptuario de Theologia Moral* del padre Larraga. Dada la envergadura de la cantidad de ediciones, sin duda, lo llevaron a ser uno de los objetivos y objetos culturales más influyentes de un siglo XVIII español. En este aspecto, dado que la vida editorial del *Larraga* supera con creces el período moderno (1706-1919), nos enfocaremos en el análisis de los aspectos cuantitativos y legislativos de la publicación hasta 1833. En total, según las ediciones que hemos logrado catastrar, entre 1706 y 1919 el *Larraga* se editó 138 veces. Reafirmamos que de esta cifra quedan fuera las ediciones italianas a las que no tuvimos acceso.

Desde Trento se estipuló que cualquier libro referente a cosas sagradas, entre ellos las Sagradas Escrituras, que se imprimiese y vendiese sin previo examen y aprobación del Ordinario eclesiástico quedaría bajo pena de excomunión y multa. Este castigo que ya estaba impuesto desde el Concilio V de Letrán (1512-1517), demostraba que las vinculaciones entre ley, religión, política y educación quedaban explícitamente establecidas. La Pragmática de 1558 emitida por Felipe II referente a las características de las publicaciones no hizo más que reafirmar lo dicho desde la Curia al proteger a la religión, el Estado y las buenas costumbres de cualquier amenaza generada por libros de contenido peligroso.

⁶⁰⁵ Robert Danrton (2008), *Los best sellers prohibidos en Francia antes de la revolución*, México: Fondo de Cultura Económica y del mismo autor *Edición y subversión. La literatura clandestina en el Antiguo Régimen*, Madrid: Turner, 2003.

⁶⁰⁶ B.H.M.V., Juan Sempere y Guarinos (1789), *Ensayo de una biblioteca española de los mejores escritores del reynado de Carlos III*. Con Licencia. En Madrid: en la Imprenta Real, tomo V, p. 1

Cabe precisar que nuestro criterio para contabilizar y discriminar las “ediciones” del *Promptuario de Theologia Moral* está referido tanto a los lugares de impresión, los distintos impresores que participaron en la producción de la obra y también sus diferencias materiales. Por ejemplo, hay años en que se imprime en más de una oportunidad en distintas ciudades con cambios, a veces considerables, en el número de páginas. Según lo aportado en un artículo de Arturo Morgado sobre los manuales para la confesión en el siglo XVIII, el *Promptuario de la Theologia Moral* se dio a la stampa en 57 ocasiones durante el siglo XVIII⁶⁰⁷. No obstante, y teniendo en consideración que la mayor cantidad de ediciones del *Larraga* se dieron durante el Antiguo Régimen, dándole un explícito carácter *monárquico* a la obra, según nuestras pesquisas entre 1706 y 1833 se dio a la imprenta en 120 ocasiones de las 138 ediciones que hicimos referencia para el período de 1706 a 1919 que corresponde a toda su vida editorial.

Fue un libro, como su propio autor lo expone, que nació con unos objetivos pedagógicos bastante precisos y limitados. Estos objetivos llevan al padre Larraga a que su metodología también siga una exposición lata y sintética fuera de cualquier exposición pomposa y apologética. El padre Larraga no quería que el propio lenguaje y estilo utilizado en la escritura de la obra obstaculizasen dichos objetivos prácticos característicos del ambiente enciclopedista que describíamos anteriormente:

“He deseado (Christiano Lector) darte un *Compendio de la Theologia Moral*, en el qual los Venerables Curas, y Confessores hallasen lo necesario para su examen, y aprobacion, y quedasen medianamente impuestos en todos los principios de el Moral, y habiles para entender con facilidad los Autores, que latamente tratan este punto. Para este fin he procurado, que ni el volumen fuesse muy lato, ni muy breve, porque en lo primero disgustaria a los menos Doctos; y con el segundo no lograria el fin, que he manifestado. De lo dicho podrás inferir la razon, porque llevo el metodo de preguntas y respuestas (estilo proprio de un examen) no

⁶⁰⁷ Arturo Morgado García, “Los manuales de confesores en la España del siglo XVIII”, *op. cit.*, p. 128.

deteniendome en citar Autores, en referir opiniones, ni en proponer argumentos (...)"⁶⁰⁸

Por tanto, por medio del estudio de la vida editorial del *Larraga*, profundizaremos en ciertos elementos culturales, como la tolerancia, y los mecanismos, como las censuras, que enviaban una obra a la codiciada categoría de *best seller* o al depósito polvoroso y olvidado de muchas bibliotecas conventuales o privadas en las que la mayoría de los libros terminaban cayéndose a pedazos. Justamente por este triste final de muchas obras se entiende que durante el siglo XVIII recobrara fuerza la idea de construir grandes bibliotecas públicas como fue la proposición hecha por el francés Étienne-Louis Boullée en 1785 para la reconstrucción de la biblioteca del Rey. Con esto, se quería cumplir el sueño humanista e ilustrado de “conservar y difundir” todo el patrimonio escrito y la memoria de la humanidad⁶⁰⁹.

En suma, una obra casi inexplorada por los historiadores interesados en las tensiones de la ortodoxia católica, de la vida social y del mundo literario, nos permitirá reconstruir el itinerario grafo-religioso sobre un conocimiento tan delicado ypreciado como era el pensamiento sobre *lo bueno* y *lo justo* en una sociedad tardo-barroca como era la hispana a fines del Antiguo Régimen. Un libro que sobrepasó sus propios objetivos pedagógicos cuando fue escrito a inicios del siglo XVIII siendo particularmente dúctil a las exigencias de los tiempos cuyo valor material, cargado de simbolismo, lo convirtieron en un libro especial, un libro *para* la Monarquía católica.

Una irrupción (poco) esperada (1706-1737)

Este corresponde al primer período de publicación y al momento más vigoroso de la vida editorial del *Promptuario de Theologia Moral*. Según nuestras

⁶⁰⁸ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1708), *Promptuario de la Theologia Moral*, op. cit., “Prologo al Lector”, s/p.

⁶⁰⁹ Roger Chartier (1994), *El orden de los libros*, op. cit., pp. 69-75.

investigaciones en este período se imprimen 42 ediciones hasta 1737 año en que aparece, como gran hito dentro de las pequeñas variaciones y cambios que sufrió el *Larraga*, el primer *Adiccionario* escrito por Fr. Marcos Lozano. En este período se dio a la imprenta casi todos los años mostrándose como el período más importante y productivo en cuanto al volumen editorial y la difusión dentro del espacio territorial de la Monarquía hispana.

A pesar de que en 1716, luego del término de la guerra de Sucesión, se había homologado la legislación castellana y aragonesa en lo relativo a la producción y comercialización de libros, durante la primera mitad del siglo XVIII el Reino de Navarra se seguía considerando como un espacio externo para estos efectos con las consecuentes restricciones legales que esta condición suponía. Desde tiempos de la Pragmática del 7 de septiembre de 1558 resuelta por Felipe II se disponía que quien quisiera introducir en Castilla libros en romance impresos fuera del territorio, incluyendo en esta resolución a Cataluña, Aragón, Valencia y Navarra, debía tener licencia real y del Consejo bajo pena de muerte y pérdida de los bienes para quien violase el mandato⁶¹⁰.

De las 42 ediciones que vieron la luz en este período, 30 de éstas corresponden a impresiones hechas en Madrid. Esta situación es bastante indicativa para comprender parte de los mecanismos que posibilitaban que una obra corriera con ventaja por sobre otras y consiguiera un gran impacto editorial. Si bien es cierto que el escenario editorial en España fue bastante precario donde las imprentas hispanas nunca se igualaron a las grandes imprentas europeas, como la holandesa o la francesa, la mayoría y mejores impresores se encontraban en la capital imperial. Tanto por la importancia editorial que representaba Madrid, sumado a la legislación que la favorecía, se entiende que el *Promptuario* en este período tuviese mucho menor impacto en las imprentas hispanas fuera del espacio metropolitano.

En este sentido, podemos ir construyendo la siguiente *cronogeografía* de las ediciones de la obra del padre Larraga fuera de las imprentas madrileñas. De las 42

⁶¹⁰ Fermín de los Reyes y Gómez (2000), *El libro en España y América, op. cit.*, p. 246.

ediciones sólo se imprimió en 5 ocasiones en Pamplona: 1706, 1709, 1710, 1721 y 1735. Se imprimieron dos ediciones en Zaragoza, una antes de la homologación de legislativa, en 1712, y la siguiente inmediatamente después en 1717. Resalta que las ediciones impresas en Zaragoza, como veremos en los apartados siguientes, sólo volverán en a inicios del siglo XIX con la edición hecha en los talleres de Medardo Heras en 1804.

Respecto de las ediciones *mañas*, cabe recordar que el Hospital de Zaragoza había obtenido el privilegio para imprimir y vender libros de gramática en Aragón en 1626 tras celebrarse las Cortes de Monzón. Como era la costumbre, logra obtener una ampliación de dichos privilegios en 1717 para los abecedarios, cartillas, catecismos, cuadernillos de rezo, almanaques y gacetas del Reino⁶¹¹. Evidentemente esta situación trajo la posterior queja de impresores y libreros que veían mermadas sus posibilidades de imprimir generando un empobrecimiento de la imprenta zaragozana que pasó de tener 18 maestros impresores en 1717 a sólo 7 en la década de 1730⁶¹². La misma situación empobreció a las imprentas y maestros zaragozanos que poseían los privilegios de impresión de libros de enseñanza -entre los que se pueden contar los prontuarios y sumas de moral y catecismos para sacerdotes- cuyos derechos se le transfirieron a la joven Universidad de Cervera en Barcelona por Felipe V en 1718⁶¹³.

A diferencia de muchas obras de este tipo, el manual del padre Larraga fue impreso desde muy temprano fuera del territorio peninsular. En 1721 el impresor limeño Diego de Lyra logra el permiso para imprimir el *Larraga* en la Ciudad de Los Reyes en el virreinato peruano con todo el peso simbólico-territorial que esta acción representa para la difusión y circulación de la obra dentro del espacio monárquico español. Tras el establecimiento de la imprenta en México en 1535, y en Manila en 1539, Lima fue la tercera ciudad americana, y la primera de América meridional,

⁶¹¹ *Ibíd.*, pp. 393-394.

⁶¹² *Ibíd.*

⁶¹³ Sobre este tema puede consultarse el riguroso trabajo de Javier Brugos Rincón (1996), “Monopolios de imprenta y crisis gremial. La imprenta y la librería barcelonesa ante el privilegio de impresión de los libros de enseñanza de la Universidad de Cervera”, en *El Mundo Hispánico en el Siglo de las Luces*, Madrid: Editorial Complutense, tomo I, pp. 517-539.

que contó con una imprenta. Felipe II dirigió el 22 de Agosto de 1584 una real cédula al virrey del Perú y la Audiencia de Lima para que le envasen relación de la necesidad de que hubiese una imprenta en la capital virreinal cuyo primer impresor fue el italiano Antonio Ricardo, natural de Turín, que ya se había establecido en México uno años antes alrededor de 1570⁶¹⁴.

Desde el siglo XVI se dio en el espacio trasatlántico un fuerte flujo de libros hacia América donde la Casa de Contratación, el Consejo Real de Castilla y, posteriormente, la Real Academia de la Historia eran los organismos encargados de controlar este flujo de saberes y de garantizar su ortodoxia⁶¹⁵. Los libros pasaban a Indias por los canales y rutas habituales del comercio funcionando como cualquier tipo de mercancía vendible dentro de unos complejos mecanismos de circulación que integraban la compra y venta en ferias, tiendas de menudeo, encargos personales, paso de mano en mano sin dejar de lado el contrabando⁶¹⁶.

Los impresos y sus agentes, particularmente el librero-impresor, eran una pieza importante en la construcción político-simbólica del sistema colonial hispanoamericano, ya que se convirtieron en el eje que articulaba la difusión de las ideas y la cultura europea occidental. Por tanto, el hecho que la obra del padre Larraga se imprimiese en América hacía que el manual adquiriese una entidad propia y particular. Con esto, el *Promptuario* se convertía en discurso histórico-cultural con una cierta condición *sui generis* desde el punto de vista de las definiciones teológicas, los casos reservados y la nueva casuística que se desprendía de su implantación en territorio americano. Así lo demuestra la edición impresa por Diego de Lyra al añadirse,

⁶¹⁴ José Toribio Medina (1904), *La imprenta en Lima (1584-1824)*, Santiago de Chile: Impreso y grabado en casa del Autor, pp. VII-XXVII.

⁶¹⁵ Marta Milagros del Vas Mingo y Miguel Luque Talaván (2006), “El comercio librero: mecanismos de distribución y control de la cultura escrita en Indias”, en *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 32, Madrid: Servicio de Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, pp. 131-142.

⁶¹⁶ Pedro José Rueda Ramírez (1999), “La circulación de libros entre el viejo y el nuevo mundo en la Sevilla de finales del siglo XVI y comienzos del siglo XVII”, en *Cuadernos de Historia Moderna*, n° 22, Madrid: Servicio de Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, pp. 79-105.

“el edicto de la Santa General Inquisición publicado en Madrid à 15. de diciembre de 1713. y en Lima à 2 de septiembre de 1717. Y en lugar de los reservados synodales de los obispados de España se ponen los de los obispados del Perú”⁶¹⁷

Vemos entonces que durante estos primeros años el *Promptuario de la Theologia Moral*, al pasar al Nuevo Mundo, se va convirtiendo, sin proponérselo el autor, en un libro de moral *para* la Monarquía. “Gestos editoriales” que se consolidarán cuando la obra del padre Larraga comience a editarse y traducirse en un espacio espiritual que también precisaba de esta literatura penitencial como fue Portugal⁶¹⁸. En 1714, en la imprenta lisboeta de Joseph Lopes Herrera, se da a la imprenta por primera vez en 4^o⁶¹⁹. Posteriormente se imprime también en las imprentas de la capital portuguesa en la oficina de Pedro Ferreira en 1727. Finalmente vuelve a imprimirse en 1735, aunque ahora en la imprenta de António Simoens Ferreyra, en Coimbra. Por tanto, con las ediciones lusas sumadas a la edición virreinal, el manual del padre Larraga consolidó desde muy temprano su perfil “internacional”.

Ahora bien, hemos visto que en este período resalta la concentración territorial de las ediciones en Madrid. De igual manera que esta concentración territorial, también existe una concentración y monopolio de ciertos impresores sobre la producción y venta de la obra del padre Larraga. Desde la impresión de 1711 comienza el monopolio editorial del impresor Manuel Román. De las 30 ediciones

⁶¹⁷ B.N.P.L., Francisco Larraga (1720), *Promptuario de la theologia moral, mvy vtil para todos los qve se han de exponer de confesores, y para la debida administracion del santo sacramento de la penitencia, por el P. Fr. Francisco Larraga: Nuevamente reconocido, mejorado corregido, y añadido por su autor en la dezimatercia impression. Y en esta nouissima impression (que es la dezimaquarta) se añaden las cinco proposiciones condenadas por la Santidad de Inocencio X. las 101. condenadas por la Santidad de Clemente XI*, Lima, en la imprenta de Diego de Lyra, portada.

⁶¹⁸ Sobre la literatura penitencial en el período moderno en Portugal puede verse la interesante recopilación de artículos reunidos en el volumen titulado *A culpa e as lágrimas: fontes, formas e manuais de penitência: (séculos XV-XVIII)*, Porto, Centro Inter-Universitario de História da Espiritualidade da Universidade do Porto 1995.

⁶¹⁹ B.N.P., Francisco Larraga (1714), *Promptuario de la Theologia Moral*, Lisboa, Emp. de Joseph Lopes Herrera.

que se realizaron en la capital metropolitana nada menos que el 50% corresponden ediciones realizadas por el taller del impresor madrileño.

Un dato no menor ya que nos habla de la endogamia en la que se desenvolvía el gremio de impresores y libreros y la perpetuación en la concesión de las licencias. Si bien no tenemos información sobre la genealogía de Manuel Roman y la filiación sanguínea o por compadrazgo con otros impresores, ya que eso requiere un análisis prosopográfico que por ahora no podemos realizar, es indicativo que las ediciones madrileñas de 1708 y 1709 fueran impresas, según la información publicada en la portada del *Promptuario*, “por los Herederos de Antonio Román”. Situación similar se da en las ediciones zaragozanas de 1712 y 1717 que se dieron a la imprenta “por los Herederos de Manuel Román”.

El ambivalente mundo de la legislación de libro en España otorgaba los contratos y privilegios de dos a tres años, de por vida, por dos vidas y a perpetuidad, aunque lo más común era darlos por diez años situación que fácilmente podía ser prorrogable⁶²⁰. Por tanto, es probable que dada la coincidencia, tanto por apellido como por rubro, que la producción editorial del *Larraga* estuviera la mayor parte controlada por los distintos vínculos sociales de la familia Román.

En otras ediciones de la obra también vemos como este sistema de traspaso y perpetuación de privilegios y licencias consolida este tipo de *elites* alrededor del mundo del libro. Así lo muestran las impresiones hechas por la Viuda de Juan García Infanzón en 1720, 1721 y la de 1725 y los Herederos de Antonio González de Reyes en 1724 y 1725. Los talleres de Juan de la Sierra, Diego Martínez Abad y Alonso Balvás sólo lo imprimieron en una ocasión, en 1727, 1728 y 1729 respectivamente. Si hacemos un análisis comparativo de los *paratextos* de las ediciones de este período resaltan varios ejemplos de éstas perpetuaciones de privilegios y relaciones sociales. También vemos un cierto carácter *legalista* del *Promptuario*, pues casi en la integridad de las ediciones de este período reproducen recursos legales y textuales como las sumas de privilegios, la suma de la

⁶²⁰ Fermín de los Reyes Gómez (2000), *El libro en España y América, op. cit.*, p. 36.

tasa, las fe de erratas llevadas a cabo por el corrector general, las licencias del ordinario y de la orden y, finalmente, las censuras y aprobaciones correspondientes. Si bien desde un punto de vista social no existen muchos cambios en torno a las personas encargadas de realizar estas aprobaciones⁶²¹, destaca un aspecto sumamente importante que resultaba absolutamente necesario para que cualquier obra durante el Antiguo Régimen tuviese una vida editorial saludable y próspera: el contacto directo con la Monarquía y con la Compañía de Jesús hasta su expulsión.

Por citar un ejemplo del “real contacto” que tuvo la obra del padre Larraga, en la segunda edición de 1708 aparece la licencia del provincial de los dominicos españoles, Fr. Bernardo Cano, quien no sólo tenía este cargo religioso en su propia orden, sino que también era predicador del Rey⁶²². En la licencia del Ordinario de la edición navarra de 1735 aparece como censor Juan Camargo, “Obispo de dicho Obispado, Inquisidor General de España, del Consejo de su Majestad”⁶²³.

⁶²¹ En este sentido podemos decir que en la mayoría de las ediciones se repiten los siguientes personajes que actuaron en la edición del *Larraga*: las censuras de Fr. Miguel de Lassaga, prior del Convento de Santiago de Pamplona, y Fr. Thomas Rincón, prior del Convento de Cuenca, ambos dominicos; el privilegio y su prorrogación lo tiene Joseph de Horta entre 1707 y 1727 que pierde hasta el 12 de febrero de 1730 fecha en que se le vuelve a otorgar por diez años como era la costumbre; la licencia del Ordinario es otorgada por Doctor D. Francisco Ignacio de Aranceaga, “Provisor, y Vicario General de este Obispado de Pamplona”. Ya en la edición de 1735 se aprecian cambios en los encargados de las aprobaciones, por ejemplo, la licencia de la Orden es dada por Fr. Francisco Moreno, “Regente Jubilado del Colegio de S. Gregorio de Valladolid, y Provincial de esta Provincia de España”; la aprobación es de “Fr. Francisco Becerril, Fr. Juan Antonio Manzanares, y Fr. Joseph Manzano, Regentes del Convento de SanTiago, Universidad de Pamplona”; licencia del Ordinario por el “Lic. Don Bartholomé Garcia Delgado, Governador, Provisor, y Vicario General de este Obispado de Pamplona”; extrañamente se reproduce la suma de privilegio, entregada en el Consejo de Navarra, otorgada al propio Fr. Francisco Larraga muerto hace 11 años. Sin profundizar más, esta situación demuestra dos cosas: la perpetuación de los privilegios y mecanismos de censura, y en muchas ocasiones las ingenuas repeticiones que hacían los impresores y libreros de las aprobaciones para poder seguir imprimiendo y así evadir el pago de tasas. Así de desprende de la propia fórmula que aparece en la edición navarra de 1735: “nuevamente reconocido, mejorado, corregido, y añadido por su Autor, en su tercera impression, conforme á la qual sale esta quarta, sin numerar las muchas, hechas en diversas partes sin la presencia de su Autor”.

⁶²² B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1708), *Promptuario de la Theologia Moral...op. cit.*, preámbulo s/p.

⁶²³ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1735), *Promptuario de la Theologia Moral, muy util para todos los que se han de exponer de Confesores, y para la debida administracion del Santo Sacramento de la Penitencia. Nuevamente reconocido, mejorado, corregido, y añadido por su Autor, en su tercera impression, conforme á la qual sale esta quarta, sin numerar las muchas, hechas en diversas partes sin la presencia de su Autor, para correccion de sus erratas. Vease el prologo al lector. Dedicado a la madre de dios, nuestra señora, la sacratissima Virgen Maria del ROSSARIO, Reyna, Patrona, y Abogada. Por el Rvmo. P. M. Fr. Francisco*

Sumado al apoyo real también estaba el auspicio de otro bastión del poder como eran los jesuitas. Con piadosas metáforas la aprobación dada por Manuel de Lascurain, lector de teología en el Colegio de la Compañía de Jesús en Pamplona y encargado de dar la licencia del Ordinario “por Comission del Señor Licenciado D. Francisco Ignacio de Aranceaga, Provisor, y Vicario General de este Obispado de Pamplona”, se deshace en elogios para el padre Larraga y su *Promptuario*. La cita es un poco extensa, pero huelga mostrarla por su expresividad literaria:

“Ni teman por poder seguir [sic] que como vulgo entre los doctos caminan á enoblescere subiendo por donde les guia este Sabio, pues él mismo, para que no se desalienten, se atemperó todo á su capacidad, assi ellos se adelantarán mas en aprender, quanto menos procura fatigarles el que los enseña. Vulgarióse como uno de tantos, para que tantos supiesen lo que era singular en uno, lográndose de esta suerte, que aun el mismo vulgo sepa mas porque no sabe mas de lo que necessita: *Plus sapit interdum vulgus (dezia Lactancio) quia tantum quantum opus est, sapit*. Con que el trabajo todote tomó su cuenta el que contuvo la pluma pronto á escribir mucho, para que no se frustrasse la utilidad que promete. Siguió en esto el dictamen fixo del Apóstol, que no quiere se sepa mas de lo que conviene saber: y arreglóse al juizio de un antiguo Padre: *Non omnia dicenda sunt, que dicere possumus, ne minus utiliter dicatur ea, que dicere debemus* / Mas hizo en cortar el buelo, que si dexára libre la pluma, porque le siguieran menos, si se alargára mas. Mas alumbró el Sol aquel dia, que se detuvo, porque detuvo la luz, que disusa en mas espacio se ocultára donde no lo vieran. Como pasaria el Pueblo escogido sobre el Iordan, si no hubiera este repressado su curso? Todas sus aguas sueltas le hazian infondables, y contenidas le acreditaron de accesible: mas fue sin duda el estancarse su caudal; pero assi se facilitó para dar passo á los que no podian esguazar su corriente. Con efecto tambien maravilloso pudo contener su misma sabiduría el P.M. Larraga: claro está, que le costaria mucho; pero quiso ejecutarlo assi, para que no se ahogassen con mas caudalosa doctrina los que en

Larraga, Prior del Convento de Santiago de Pamplona, Orden de Predicadores. Con Privilegio. En Pamplona: Por Pedro Joseph Ezquerro, Impressor, preámbulo s/p.

esta encontraron, todo quanto avian menester: *Studio scientiae fragantem animum coercuit quod difficilium est ex sapientiae modo*⁶²⁴

De igual manera, el 13 de febrero de 1721 el jesuita Pablo Miguel de Elizondo, quien por orden del Consejo de Navarra, entregó su aprobación para que se imprimiera el *Promptuario*⁶²⁵. La transversalidad del *Larraga* dentro del mundo de las órdenes religiosas se ve confirmada no sólo con este tipo de aprobaciones, también con las opiniones que se les pedía a otros frailes. El 16 de febrero, tan sólo cuatro días después de la aprobación jesuita, también se pedía el consentimiento de Fr. Antonio Raon que en esos momentos se desempeñaba como lector de Prima y Guardián del Convento de San Francisco de Pamplona⁶²⁶. Lo más interesante de la apologética intervención del franciscano es la explicación que da sobre el extraordinario éxito del *Larraga*. Según Raón este éxito se debe particularmente al carácter *compilatorio* que existe en la obra:

“Llenas están las Librerías de tantos libros Morales, que ni la vida humana alcanza tiempo para registrarlos, ni la capacidad para comprenderlos; y la grandeza del Autor en este Promptuario consiste, en que toda el alma difusa en tanto cuerpo de libros, la ha reducido á tan breve cuerpo; lo que celebró Casiodoro en semejante caso: *Hicco lex utiliter legitur, quando in uno corpore diligentia studiosiviri potius recondi, quod in magna Bibliotheca vix prevalet inveniri* (Casiodorus, *lib. de aivin. lect. cap.*): Sin que se halle punto, ni caso Moral, para que no halle el Lector en el camino claro para su resolución. Siendo por este trabaxo su Autor el *Apis Libani in horto Salomonis*; que ha trabajado para utilidad de los fieles de la Iglesia, el panal mas

⁶²⁴ B.N.E.S.C., Francisco Larraga (1717), *Promptuario de la Theologia Moral muy util para todos los que se han de han de exponer de Confessores, y para la debida administración del Santo Sacramento de la Penitencia. Nuevamente reconocido, corregido, y añadido por su Autor en esta dezima impression; y se hallarán en el fin de las Propositiones, las ciento y una, condenadas por N.S.S.P. Clemente Undezimo. Por el Padre Fr. Francisco Larraga, Regente de la Universidad de San-Tiago de Pamplona, Orden de Predicadores. Dedicado al Glorioso San Antonio de Padua. Con licencia: En Zaragoza: Por los Herederos de Manuel Roman. A costa de Antonio Rubio, Mercader de Libros; vende en su Casa, en la Calle de las Danzas, preámbulo s/p.*

⁶²⁵ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1735), *Promptuario de la Theologia Moral, op. cit.*, preámbulo s/p.

⁶²⁶ *Ibidem*.

sabroso, dulce, y fructuoso, de quantos puede laborear el mayor estudio. **Las sentencias que sigue son las mas solidas, y firmes, el estylo el mas sucinto, y claro, las pruebas, y razones breves, y eficaces, y las soluciones a las replicas convincentes, y promptas. Por cuyos motivos se ha hecho este Libro tan celebrado, que todas las impresiones, que hasta aora se han hechote él no bastan, y es necesario fatigar de nuevo las prensas**⁶²⁷

Volviendo a las ediciones, dentro de las impresiones hechas en Pamplona destaca evidentemente la primera edición de 1706 realizada en la imprenta de Juan Joseph Ezquerro. Las impresiones de 1710 y 1721 fueron hechas en el taller de Francisco Picart. No tenemos información del impresor de la “segunda impression” hecha en Pamplona en 1709. Por último, está la impresión realizada por Pedro Joseph Ezquerro en 1735 que, al igual que en Madrid también mostrará como el mecanismo de entrega de privilegios y licencias de impresión perpetúa ciertas familias y elites librescas generando verdaderos fueros simbólicos alrededor de la producción de una obra. Veremos en el período siguiente como Pedro Joseph Ezquerro, y (al parecer) su familia, continuará con los privilegios de impresión del *Larraga* lo que incluso lo llevará a tener conflictos con el impresor madrileño Antonio Sanz en 1746⁶²⁸. A continuación presentamos un cuadro resumen de la *cronogeografía* de las distintas ediciones del *Promptuario* en este período, donde se puede apreciar con claridad las concentraciones de las ediciones por parte de los distintos impresores.

IMPRESOR	LUGAR IMPRESIÓN	NUMERO IMPRESIONES	AÑOS
Juan Joseph Ezquerro	Pamplona	1	1706

⁶²⁷ Ibídem. La negrita es nuestra.

⁶²⁸ Fermín de los Reyes Gómez (2000), *El libro en España y América, op. cit.*, p. 401.

Herederos de Antonio Roman	Madrid	2	1708, 1709
Francisco Picart	Pamplona	2	1710, 1721
Manuel Roman	Madrid	16	1711, 1712, 1713, 1715, 1716, 1717, 1718, 1720, 1722, 1723, 1724, 1725, 1726, 1729, 1730, 1735
Herederos de Manuel Roman	Zaragoza	2	1712, 1717
Joseph Lopes Herrera	Lisboa	1	1714
Viuda de Juan Garcia Infanzón, a costa de los heredados de Gabriel de León	Madrid	3	1720, 1721, 1725,
Diego de Lyra	Lima	1	1720
Herederos de Antonio González de Reyes	Madrid	2	1724, 1725
Juan de (la) Sierra	Madrid	1	1727
Pedro Ferreyra	Lisboa	1	1727
Diego Martínez Abad	Madrid	1	1728
Alonso Balvás	Madrid	1	1729
Pedro Joseph Ezquerro	Pamplona	1	1735
Antonio Simoens Ferreyra	Coimbra	1	1735
Imprenta de la Música	Madrid	1	1735
Herederos de Francisco del Hierro	Madrid	1	1737

CUADRO 4. *Listado de impresores entre 1706-1737. Elaboración propia.*

Como señalamos más arriba, este período concluye con la publicación del *Adiccionario* a la obra del padre Larraga escrito por Fr. Marcos Lozano en 1737. Este caso también representa un ejemplo claro de la cercanía que se debía tener con la Monarquía, pues Lozano era “misionero Apostolico de la Congregacion antigua del Oratorio del Salvador del Mundo de la Corte, y Villa de Madrid”⁶²⁹. En esta línea argumentativa, las aprobaciones refrendan el apoyo directo del poder real a la obra y su carácter legalista.

La licencia del Ordinario es dada por el licenciado Antonio Vazquez y Goyanes, “Theniente Vicario de esta Villa de Madrid, y su Partido” quien también da orden a Fr. Antonio Guzmán, “del Orden de Predicadores, Lector que fue de Theologia en Nuestra Señora de Atocha, y Prior en su Convento de la Ciudad de Cuenca” para que aprobase la obra. Pero destaca por sobre todas las demás aprobaciones la realizada por el dominico Fr. Domingo de Ribera, no tanto por su condición de Maestro de Sagrada Teología encargado de garantizar la ortodoxia de la obra, sino por estar directamente vinculado con la Monarquía y su entorno al ser “Prior actual del Convento de nuestra Señora de Rosario, del mismo Orden, de esta Villa, y Corte de Madrid”.

Con todo, lo interesante de la exposición de Marcos Lozano tiene que ver con la valoración que hace del *Promptuario*, que incluso llega a equiparar con una obra tan importante como el catecismo del padre Ripalda, pues nos aporta otras claves para comprender su éxito editorial. En su “Prólogo al Lector” nuevamente se hace referencia a que la valía del libro está en su brevedad y en su bajo costo lo que hace a la obra muy operativa a los estudios y accesible a la mayoría. Las antiguas sumas de moral con las que se instruía a los confesores carecían de estos dos elementos funcionales: carácter sintético y compilatorio y el bajo costo de la obra.

⁶²⁹ B.H.M.V., Marcos Lozano (1737), *Adiccionario al Promptuario de la Theologia Moral, del Rmo. Padre Maestro Fr. Francisco Larraga, de el Orden de Predicadores, muy util, y provechoso para todos los Confesores, y demás estudiosos, y para los que de Confesores se han de exponer (...) Dedicado al ILmo. Señor D. Bernardo Froylan de Saavadra; Arzobispo de Larisa, y Governador de este Arzobispado, por el Serenissimo Infante Cardenal, Arzobispo de Toledo. Con Privilegio. En Madrid: en la Imprenta de los herederos de Francisco del Hierro. Se hallará en casa de Josphe Lopez, Mercader de lienzo, vive en esta Corte, en la calle de Toledo, frente del Excmo. Señor Conde de Humanes.*

Aunque esta explicación escapa a nuestros objetivos, esta doble dificultad al momento de acceder a los libros podría ser una importante señal a la hora de repensar las deficiencias educacionales y morales del clero español en el Antiguo Régimen. Para concluir este apartado quedémonos con lo observado por el propio Fr. Marcos Lozano sobre el *porqué* de las adiciones que realiza a la obra del padre Larraga, pero particularmente el *cómo* las lleva a cabo:

“Lector carissimo, nunca desempeñáramos mas bien nuestra obligacion, que quando mas atendieramos á mirar por el bien comun, y menos nos fatigáramos en solicitar nuestro comodo particular; pero como el hombre, en lo comun, tiene inata propensión á sus propios intereses, quando se inclina á hacer algun bien, no es el comun; porque de él no espera la retribucion, sino á la persona particular, por discurrir será agradecida, aunque después no lo sea; pero no obstante esto, que en el mundo sucede tan comúnmente, el Señor: *Veré pius, & veré misericors, qui infirma mundi elegit, &c.* como dice el Apóstol ad Corinthios, cap. I. viendome el mas despreciable gusano, hame dado, sin merecerselo, un ardentissimo deseo de emplear todas mis fuerzas en servir (quanto me fuere possible) al bien publico; y este fue el motivo que tuve, para dar á la estampa la explicacion del Cathecismo del Padre Ripalda, con que el pobre rustico pudiesse saber, y entender con facilidad, á poca costa de trabajo, dinero, y en poco tiempo, todo quanto debe, y es de su obligacion. Y el mismo fin es el que ahora tengo, en sacar á luz este Adiccionario al Promptuario de la Theologia Moral de el muy Reverendo Padre Maestro Larraga, del Orden de Predicadores, que con tanta aceptacion de todos ha sido recibido: y con razon, pues entre todos los Autores, que he visto, es el que con mas brevedad, y mejor, nos enseñan los principios de la Theologia Moral: y no passando este Reverendissimo Padre de los principios, á lo que debo persuadirme, por no aumentar su volumen, y hacerle mas costoso, remitiendo á los estudiosos para los casos á los Doctores, que con difussion los traen, considerando yo, que entre los estudiosos ay muchos tan pobres, que no tienen medios, para comprar estos libros; y mas siendo no poco costosos, y que ay no pocos, que no tienen tiempo para verlos, aunque tengan para comprarlos (...)”⁶³⁰

⁶³⁰ Ibíd., “Prólogo al Lector”, s/p.

De la consolidación editorial a un contradictorio mutismo oficial (1737-1758)

Hemos visto en el período anterior que el *Promptuario de la Theologia Moral* se consolida como un libro de un éxito editorial aplastante generando un frenazo a otras obras del mismo género como la del propio padre Corella⁶³¹. A pesar de esta situación, la revisión de fuentes oficiales como la *Gaceta de Madrid* no refleja este increíble éxito editorial dentro de la primera mitad del siglo XVIII. Habría que investigar en profundidad sobre la actuación del Portero de la Comisión en este período, encargado de dar cuenta en la *Gaceta* de las nuevas publicaciones, para comprender en parte este mutismo un tanto contradictorio.

De hecho, aparecen publicados otros manuales de confesión y moral como, por ejemplo, el *Tribunal Confessoriorum* del dominico Fr. Martin Vuigardt, “nuevamente impresso en un cuerpo en folio, con los dos Apendices de las Propositiones condenadas, y Bula de la Santa Cruzada, se hallará en la Hospederia de Santo Domingo, Plazuela de la Cebada”⁶³². También hay noticias del *Resumen del Crisol Moral* compuesto por el trinitario descalzo Fr. Miguel de San Antonio cuya obra “se hallará en la Porteria de su Convento, y en casa de Isidro Colomo, en la Plazuela del Angel”⁶³³. De Fr. Juan de Ascargorta se da noticia del *Manual de Confessores* que “se hallará en la Librería de Carlos del Ribeiro, en la Calle de Toledo”⁶³⁴. También se hace mucha referencia a la *Instruccion para confessar y comulgar* de Fr. Manuel de Jaen, misionero capuchino, que tendrá varias ediciones durante el siglo XVIII, el cual “se hallará en la librería de Joseph de Palacios, en la calle de la Montera”⁶³⁵. Por último, dentro de las obras para la confesión destaca el *Confessionario general, con un apuntamiento para tener en pronto el numero de todas las culpas, que sirva de examen para la confesión* de Ignacio del Campo,

⁶³¹ Teófanos Egido (1996), “Religión”, *op. cit.*, p. 752.

⁶³² B.N.E.H., *La Gaceta de Madrid*, Número 44, martes 2 de noviembre de 1717.

⁶³³ B.N.E.H., *La Gaceta de Madrid*, Número 36, martes 5 de agosto de 1719.

⁶³⁴ B.N.E.H., *La Gaceta de Madrid*, Número 15, martes 11 de abril de 1724.

⁶³⁵ B.N.E.H., *La Gaceta de Madrid*, Número 10, martes 20 de marzo de 1730.

preceptor de Gramatica, que se encontrará en “la Calle de la Paz, y en la Librería de Lorenzo Cardama, frente de Santo Thomàs entre otros”⁶³⁶.

Hacemos referencia a esta situación, que como mínimo resulta llamativa, pues era en la *Gaceta de Madrid* donde aparecían los libros importantes para la administración monárquica. Solamente se hace alusión en los avisos de aparición y venta de libros al *Adiccionario al Promptuario de la Theologia Moral* escrito por Marcos Lozano que vimos anteriormente. Incluso, luego de la publicación de la obra de Lozano en 1737 su aparición en las “páginas oficiales” de la *Gaceta* no se hizo esperar como lo refleja el ejemplar del diario del martes 12 de febrero⁶³⁷. Tan sólo dos años después, nuevamente la *Gaceta* hace publicidad a la reimpresión de 1739 del *Addiccionario* de Lozano que se “se hallarà en casa de Joseph Lopez, Mercader de Lienzos. Calle de Toledo, frente al Conde de Humanes, y en la Librería de Fabregas, Gradas de S. Phelipe”⁶³⁸. Finalmente en 1743 vuelve a aparecer publicada la obra de Lozano que “se hallarà en la Librería de Francisco de Mena, Calle de Toledo”. Lo que llama la atención es que en el mismo número de la *Gaceta* se hace referencia a otra obra del mismo autor: *Obras doctrinales, mysticas, y morales* que se encuentra en “casa de Joseph Lopez, Mercader de Lienzos, Calle de Toledo”⁶³⁹.

Sin detenernos mucho en el caso del *Adiccionario* de Lozano, destaca que fuese publicada en la *Gaceta* la edición pamplonesa de 1739 y no la madrileña de 1737. Por ahora, no estamos en condiciones de entregar una explicación completa al respecto, sin embargo, este movimiento deja ver una posible competencia entre Madrid y Pamplona por hacerse con una obra que ya a estas alturas era importantísima⁶⁴⁰. Un objeto codiciado por parte de ambas administraciones

⁶³⁶ B.N.E.H., *La Gaceta de Madrid*, Número 12, martes 7 de marzo de 1731.

⁶³⁷ B.N.E.H., *La Gaceta de Madrid*, Número 7, martes 12 de febrero de 1737.

⁶³⁸ B.N.E.H., *La Gaceta de Madrid*, Número 39, martes 21 de julio de 1739.

⁶³⁹ B.N.E.H., *La Gaceta de Madrid*, Número 45, martes 5 de noviembre de 1743.

⁶⁴⁰ Al respecto, la licencia, la tasa y la suma de privilegio son entregadas por el Real y Supremo Consejo de Navarra. La licencia es entregada a Joseph Joachin Martinez, “Impressor, y Librero, Vecino de esta Ciudad” y además “que de orden del Real Consejo ha sido visto, examinado, y aprobado del R. P. Fr. Bernabé Sanchez, Lector Jubilado, y Guardian del Imperial Convento de San Francisco de la Ciudad de Pamplona: y se le ha concedido privilegio á dicho Martinez, para que por tiempo de diez años lo pueda imprimir, y vender, y no

refleja, en parte, como un libro podía adquirir valor de símbolo en cuanto a la influencia que generaba en el ámbito ideológico y económico. Evidentemente esta situación traía roces políticos y competencia comercial más aún si la equiparación de las leyes librescas de Castilla con las de Navarra sólo se concretaría recién en 1783.

Volviendo a análisis de la *cronogeografía*, éste período al igual que el anterior también representa un momento de gran movimiento editorial para el *Promptuario de la Theologia Moral*. No obstante, se aprecia una reducción en las ediciones cayendo a 24 aunque proporcionalmente a la cantidad de años de cada período casi no presenta variación⁶⁴¹. El dominio de las impresiones madrileñas no sólo continúa en este período, sino que aumenta drásticamente. De las 24 impresiones referentes al *Larraga* nada menos que 17 se hicieron en los talleres madrileños lo que representa aproximadamente el 70% del total de ellas. Las impresiones realizadas en Pamplona fueron nuevamente 5 aunque esta cifra también significa un aumento cualitativo en proporción al período anterior.

El carácter internacional del *Larraga* también está presente en este momento editorial con la existencia de 3 ediciones portuguesas. Dos de ellas salieron de los talleres de Gabriel Soares (1739) y Antonio de Sousa da Silva (1746), ambas impresas en Lisboa, y una edición hecha en Coimbra nuevamente en la imprenta de António Simoens Ferreyra (1749).

Respecto de los monopolios de impresores que describimos anteriormente se observan ciertos cambios. La preeminencia, si se nos permite llamarlo así, del “grupo de los Roman” deja su espacio “al grupo de la Viuda de Juan García

otro alguno sin su licencia; y tassó el Real Consejo á seis maravedis el pliego”. La licencia del Ordinario fue otorgada por el licenciado Pedro Antonio Fernandez de Arcaya, “Colegial del Mayor de Santa Cruz de Valladolid, Provisor, y Vicario General de éste Obispado de Pamplona, por el Illustrissimo Señor Don Francisco As(sic)oa y Busto, Obispo de él, del Consejo de su Majestad” quien también pidió la aprobación de Fr. Joseph Urdaniz “del Orden de la Madre de Dios del Carmen, Doctor en la Sagrada Theologia, dos veces Definidor, Vice-Provincial, y Ex Presidente de su Provincia, al presente segunda vez Prior del Convento de Pamplona, y examinador Synodal de su Obispado”.

⁶⁴¹ Realizando un rápido cálculo matemático podemos decir que el período de 1706 a 1737 tiene un índice de publicación por año de 1,35. El período de 1737 a 1758 tiene un índice promedio de publicación de 1,14 impresiones por año.

Infanzón”. El taller de Manuel Román sólo imprimirá dos ediciones más del *Promptuario*, específicamente, la de 1738 y la de 1746. Los Herederos de la Viuda de Juan García Infanzón resaltarán por su actividad editorial realizando 7 impresiones del *Larraga*: 1741, 1747, 1748, 1749, 1752, 1754 y la de 1757. Los talleres de los Herederos de Francisco del Hierro y Miguel Francisco darán a luz las ediciones de 1737 y 1742 respectivamente. Ahora bien, dentro de los impresores navarros de este período, entre los que están José Joaquín Martínez con una impresión hecha en 1739 y Juan Antonio Castilla con otra realizada en 1757, destaca nuevamente el monopolio de “los Ezquerro”. En este aspecto, Pedro Joseph de Ezquerro imprime una edición del *Larraga* en 1738 y posteriormente lo hará José Miguel Ezquerro en 1757.

IMPRESOR	LUGAR IMPRESIÓN	NUMERO IMPRESIONES	AÑOS
Manuel Roman	Madrid	2	1738, 1746
Pedro Joseph Ezquerro	Pamplona	1	1738
Antonio Simoens Ferreyra	Coimbra	1	1749
Joseph Joaquin Martinez	Pamplona	1	1739
Gabriel Soares	Lisboa	1	1739
Herederos de la Viuda de Juan Garcia Infanzón	Madrid	7	1741, 1747, 1748, 1749, 1752, 1754, 1757
Miguel Francisco	Madrid	1	1742
Joseph de Horta	Madrid	1	1750
Antonio de Sousa da Silva	Lisboa	1	1746
Juan Antonio Castilla	Pamplona	1	1757
J. Miguel Ezquerro	Pamplona	1	1757
Manuel Martin	Madrid	1	1758

Francisco Xavier García	Madrid	1	1758
Joaquín Ibarra	Madrid	1	1758

CUADRO 5. *Impresiones entre 1738-1758. Elaboración propia.*

Como se desprende del recuadro anterior, a diferencia de los agentes librescos, casi no hay cambios de los agentes políticos que intervienen en la aprobación de la obra del padre Larraga. Se reproduce íntegramente la censura de Fr. Miguel de Lasaga y Fr. Thomas Rincon, dada en Pamplona el 20 de noviembre de 1709, en las ediciones de 1742, 1748, 1752 y 1754. De igual manera se incluye la “licencia del Ordinario” otorgada por el Doctor Francisco Ignacio de Aranceaga, “Provisor, y Vicario General de este Obispado de Pamplona” también dada en Pamplona el 25 de noviembre de 1709. Los cambios se producen en el privilegio, aunque esto parece algo casi anecdótico, pues el privilegio pasa de Joseph de Horta, que como hemos visto lo detentó desde 1707 con una breve interrupción entre 1727 y 1730, a sus Herederos como así lo expresa la suma de privilegio de la trigésimo tercera edición de 1752 y trigésimo cuarta edición de 1754:

“Tiene Privilegio, y Prorrogacion de su Majestad los Herederos de Don Joseph de Horta, por tiempo de diez años, para poder imprimir, y vender este Libro intitulado: *Promptuario de la Theologia Moral*, compuesto por el R.P.Fr. Francisco Larraga, del Orden de Predicadores, concedido en virtud de cession perpetua, que tiene de su Autor, Provincial, y Provincia, como todo consta de dicho Privilegio, y Prorrogación: su fecha en Madrid á 7. de Abril de 1750”⁶⁴²

⁶⁴² B.H.M.V., Francisco Larraga (1752), *Promptuario de la Theologia Moral, muy util para todos los que se han de exponer de Confesores, y para la debida administración del Santo Sacramento de la Penitencia. Nuevamente reconocido, mejorado, corregido, y añadido por su Autor: El P. Fr. Francisco Larraga, Regente de la Universidad de Santiago de Pamplona, Orden de Predicadores* Vease el Prologo del Lector. Dedicado al Glorioso Patriarca San Joseph. Trigessima Tertia Impression. Con Privilegio. En Madrid: en la Imprenta de los Herederos de la Viuda de Juan Garcia Infanzón, preámbulo s/p.

Evidentemente, y cosa que no debe extrañar, los valores estipulados en la tasa cambian de acuerdo a la fecha de aprobación. La edición de 1742 reproduce la siguiente tasa:

“Tassaron los Señores del Consejo Real este Libro, intitulado: *Promptuario Moral*, su Autor el R. P. .M. Fray Francisco Larraga, á seis maravedis cada pliego, como consta de su original. Madrid, y Febrero 21. de 1741”⁶⁴³

Y la tasa de la edición de 1752, en la que ya aparece el ministro real Joseph Antonio de Yarza tan importante para la legislación y vida del libro en la segunda mitad del siglo XVIII español, refleja las mínimas y ambivalentes variaciones de precio del *Promptuario* que en su mayoría transitan entre los 6 y los 8 maravedíes por pliego:

“Don Joseph Antonio Yarza, Secretario del Rey nuestro Señor, su Escribano de Camara mas antiguo, y de Gobierno del Consejo: Certifico, que haviendose visto por los Señores de él el Libro intitulado: *Promptuario Moral*, su Autor el R. P. M. Fray Francisco Larraga, del Orden de Predicadores, con licencia de dichos Señores, concedida á Doña Manuela Munárriz, viuda de D. Joseph de Horta, ha sido reimpresso, tassaron á ocho maravedis cada pliego, y dicho Libro parece tiene sesenta y siete y medio, sin principios, ni tablas, que á este respecto importa quinientos y cuarenta maravedis, y al dicho precio, y no mas mandaron se venda, y que esta Certificación se ponga al principio de cada Libro, para que se sepa é la que se ha de vender; y para que conste, lo firme en Madrid á trece de Diciembre de mil setecientos cincuenta y dos”⁶⁴⁴

⁶⁴³ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1748), *Promptuario de la Theologia Moral, muy util para todos los que se han de exponer de Confessores, y para la debida administración del Santo Sacramento de la Penitencia. Nuevamente reconocido, mejorado, corregido, y añadido por su Autor. El P. Fr. Francisco Larraga, Regente de la Universidad de Santiago de Pamplona, Orden de Predicadores Vease el Prologo del Lector. Dedicado al Glorioso Patriarca San Joseph. Ttrigesima Impression.* Con Privilegio. En Madrid: en la Imprenta de los Herederos de la Viuda de Juan Garcia Infanzón, preámbulo s/p.

⁶⁴⁴ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1754), *Promptuario de la Theologia Moral, muy util para todos los que se han de exponer de Confessores, y para la debida administracion del Santo Sacramento de la Penitencia. Nuevamente reconocido, mejorado, corregido, y añadido por su Autor. El P. Fr. Francisco Larraga, Regente de la Universidad de Santiago de Pamplona, Orden de Predicadores. Vease el Prologo del Lector. Dedicado al Glorioso Patriarca San Joseph. Trigessima Quarta Impression.* Con Privilegio. En Madrid: en la Imprenta de los Herederos de la Viuda de Juan Garcia Infanzón, preámbulo s/p. Sin embargo, evidentemente la fluctuación del precio final del *Larraga* dependería de la cantidad de pliegos de cada edición. Por ejemplo,

Ponemos énfasis en los agentes implicados en las aprobaciones de la obra del padre Larraga, pues Pedro Joseph Ezquerro entrará en conflicto con el conocido impresor madrileño Antonio Sanz justamente por los derechos de la obra. Esto debido a la vulneración del privilegio de impresión de almanaques por los impresores de Navarra, señorío de Vizcaya, Aragón y Cataluña⁶⁴⁵. El impresor pamplonés Pedro Joseph Ezquerro pedía el envío de pronósticos y libros privilegiados en Castilla para imprimirlos en Navarra y luego introducirlos nuevamente⁶⁴⁶. Evidentemente Ezquerro se sobrepasaba con estas actitudes que mostraban una completa falta de tino teniendo en consideración que progresivamente durante el siglo XVIII la Monarquía había endurecido su postura referente a materias librescas. Tanto Felipe V, como Fernando VI, actuaron con poca flexibilidad frente a los libros impresos en romance y fuera de España, y como vimos, Navarra para estos efectos era considerado un territorio externo.

Sin desviarnos de nuestro objeto de estudio, pero no era extraño que se dieran estos conflictos profesionales. Estos problemas surgidos de la lucha por hacerse con los privilegios de las obras incluso se producían en momentos se diera una abundancia de trabajo en los que se debía recurrir a colaboraciones externas para llevar a cabo ciertas iniciativas editoriales. La crispación entre impresores, al igual que en todo tipo de célula social caracterizada por el corporativismo como eran los gremios de artesanos o las cofradías, no se explicaba sólo por causas materiales sino también por intereses y celos profesionales. Estas desconfianzas fueron en muchos casos las que consolidaban los monopolios sobre ciertas obras provocando comportamientos endogámicos en la élite libresca además de robustecer las relaciones de amistad que llevaban a la continuidad del negocio editorial por medio de la transmisión de las imprentas. En esta línea de argumentación se debe

mucho más cara es el adiconario de 1758 ya que, si bien cada pliego se fija en 7 maravedíes como se observa en la tasa, la “dicha Obra parece tiene trescientos veinte y medio, sin principios, ni tablas, que á este respecto importa dos mil doscientos quarenta y quatro maravedís; y á el dicho precio, y no mas mandaron se venda”.

⁶⁴⁵ Fermín de los Reyes Gómez (2000), *El libro en España y América, op. cit.*, p. 401.

⁶⁴⁶ *Ibíd.*, p. 611.

comprender el rechazo social que se le hace en Navarra al recién llegado impresor José Joaquín Martínez por parte de los talleres de la ciudad⁶⁴⁷.

Volviendo al caso de Antonio Sanz, éste denuncia a Ezquerro en nombre de los impresores madrileños, argumentando que al igual que a ellos se les hacía respetar los privilegios concedidos a los impresores de Navarra, como el privilegio dado a Joseph de Horta en 1740 para el propio *Promptuario de la Theologia Moral* y el dado en 1743 a Juan de Lastiri para las obras del capuchino Corella, el impresor pamplonés debía acudir al Consejo de Castilla para pedir licencias y privilegios para imprimir⁶⁴⁸. Recordemos que todos los libreros e impresores de reinos externos debían pedir la aprobación del Consejo de Castillas para poder dar a la estampa las obras sobre las que tenían derechos. Si Ezquerro no respetaba esta situación, Sanz y los impresores madrileños pedían que se les permitiera imprimir todos los libros con privilegios en Navarra, Aragón y Cataluña.

A pesar de que la famosa Ley Curiel de 1752 buscó reformar y hacer cumplir la crónica inobservancia de la legislación sobre el libro y los conflictos entre autores, libreros e impresores, no resolvió con claridad la cuestión sobre el estatus extranjero del Reino de Navarra. En el artículo 19 se explicita que la ley afecta a Castilla y Aragón, haciendo referencia de manera indirecta a la cuestión que estipula la prohibición de introducir libros impresos fuera de estos reinos, incluyendo los de Navarra, sin antes pasar por la aprobación del Consejo.

Sin pormenorizar demasiado, la gravedad de las penas para quienes introdujeran libros en romances impresos en reinos externos, expuestos en el artículo 13 de la Ley Curiel, provocó la evidente reacción de libreros de todos lados. La respuesta real frente a esta crispación y las peticiones de los libreros fue positiva y el 23 de septiembre de 1757 se les otorgó una amnistía a los libros introducidos hasta 1754. Como observa Fermín de los Reyes Gómez sobre el problema de la introducción de los libros provenientes de Navarra: “Lo mismo debía entenderse para los libros en

⁶⁴⁷ Javier Díaz Iturbide (2007), *Escribir e imprimir. El libro en el Reino de Navarra en el siglo XVIII*, Pamplona, Gobierno de Navarra. Fondo de Publicaciones, 2007, pp. 201-212.

⁶⁴⁸ Fermín de los Reyes Gómez (2000), *El libro en España y América, op. cit.*, p. 611.

romance impresos en Navarra hasta esa fecha, pero en adelante se permitía su introducción siempre que se presentara un ejemplar solicitando licencia para la venta, a la que precedería la censura”⁶⁴⁹.

Este período concluye con la parición de las *Addiciones à la Theologia Moral y Promptuario, que de ella compuso el Muy Reverendo Padre Fr. Francisco Larraga* de José Díaz de Benjumea⁶⁵⁰. La obra de Benjumea, quizás haciendo uso del éxito y prestigio que había adquirido el manual del padre Larraga, y esto lo manejamos aún a manera de hipótesis abierta, refleja la postura que adoptó la Monarquía luego del distanciamientos de las relaciones con Roma tras la celebración del Concordato de 1753. Como la propia fórmula de portada expresa, la obra del padre Larraga está completada “con las bulas de los Summos Pontifices, Declaraciones de la Congregaciones de Cardenales, Resoluciones de la Sacra Rota, Ritos, Costumbres, y Ceremonias de los Griegos en la administración de los Sacramentos”, pero luego expresa “conformadas con las leyes y, costumbres, y práctica de nuestra Nacion Española”.

⁶⁴⁹ Ibíd., pp. 528-535. Según lo aportado por el autor, se podían introducir libros externos bajos ciertas condiciones a.) los libros en romance fuera de Castilla e introducidos hasta 1558, año de la Pragmática de Felipe II, podrían correr sin ningún problema, b.) los libros introducidos desde 1558 hasta 1752 (fecha del Auto) se pueden retener, pero no vender sin licencia del Consejo, a la que se precederá la censura si se trata de libros sospechosos; sin poder venderse sin que los rubrique el Escribano de la comisión de imprentas en la portada, c.) aunque los libros introducidos desde 1752 se debían dar por perdidos y sujetos a la ley, se indulta a lo libreros de la pérdida y demás penas por los libros desde 1752 hasta julio de 1754, año en que se publicó la Ordenanza, quedando así como los introducidos antes de 1752, d.) el resto de libros, desde julio de 1754 en adelante, se dan por perdidos y se ejecutarán las penas según malicia o fraude de los contraventores y, d.) las mismas providencias han de entenderse para los libros impresos en Navarra, es decir, la libertad para los introducidos hasta julio de 1754. Así, a pesar de la ley, se permite la introducción del resto de libros, siempre que se presente en el Consejo de Castilla un ejemplar solicitando licencia para su introducción y venta. Dada la aprobación, a la que precede la censura, puede circular por los reinos. Con todo, fruto del gran poder que había adquirido Juan Curiel como Juez de Imprenta, envía instrucciones a los subdelegados de imprentas en las que, respecto a la introducción de libros del extranjero observa que todos los libros en romance del extranjero o Navarra desde 1754 se requisarán y enviarán al Juez Superintendente.

⁶⁵⁰ B.N.E.S.G., José Díaz de Benjumea (1758), *Addiciones a la Theologia Morarl, y Promptuario, que de ella compuso el muy reverendo Padre Fr. Francisco Larraga, Regente de la Universidad de Pamplona. Dispuestas por el Doct. D. Joseph Diaz de Benjumea, Cura de Bréa, y Examinador de la Nunciatura. Aumentadas con las Bulas de los Summos Pontifices, Declaraciones de la Congregaciones de Cardenales, Resoluciones de la Sacra Rota, Ritos, Costumbres, y Ceremonias de los Griegos en la administracion de los Sacramentos: Conformadas con las Leyes, costumbres, y práctica de nuestra Nacion Española. Explicanse, y añadese los siete sacramentos*. Con Privilegio. En la Oficina de Manuel Martin, Calle del Arenal, esquina á la Zarza, tomo I y II.

No sabemos si lo anterior es una respuesta que busca consolidar la firme posición de la Monarquía y la Iglesia española frente a las resoluciones del Concordato, o por el contrario, se intenta dulcificar las relaciones con la Curia romana. Más allá de eso, nos interesa que el libro, como resorte material de un discurso histórico, puede comportarse como un interlocutor, y a veces como “agente disuasivo”, de situaciones que están fuera de las estrictamente literarias. Sostenemos que esto está directamente relacionado con el éxito editorial que tenga la obra. En el caso del *Promptuario de la Theologia Moral*, su capacidad para actuar como agente disuasivo podría tener cierta veracidad si tenemos en cuenta que en la fórmula de la portada de la edición de 1757, impresa en Pamplona por Juan Antonio de Castilla, se observa que está “(...) nuevamente ilustrado con la explicación de varias constituciones de N.SS.P.Benedicto XIV (...)”⁶⁵¹. Más adelante veremos como el manual del padre Larraga, dado su éxito editorial, es utilizado para resolver conflictos de interés que están fuera del escenario estrictamente religioso.

Con todo, el *Adicionario* escrito por Benjumea es interesante para nuestra propuesta desde el punto de vista de los agentes librescos que intervienen en su producción. El tomo III, IV y V de las adiciones no son impresos por Manuel Martín, quien imprime, “con privilegio”, el tomo I y II. Esta asimetría refleja la competencia editorial que se podía dar en una obra con éxito editorial y la ambigüedad que existía en el criterio de asignación de privilegios y licencias de impresión particularmente de cara a la perpetuación de las elites librescas gracias a las interminables prórrogas de estos privilegios. Pero esta disparidad en el caso de la obra del padre Larraga también se explica por la aprobación que el propio Fernando VI había otorgado a Benjumea el 23 de enero de 1758 que sólo hace referencia a dos tomos de los cinco que componen las adiciones:

“Por quanto por parte del Doctor Don Joseph Diaz de Benjuméa, Presbítero, Cura que fue de la Villa de Bréa, y al presente de Pozuelo de Arabaca, se representó al mi Consejo havia obtenido Licencia para imprimir **dos Tomos de á folio**, que

⁶⁵¹ B.U.P.C.C., Francisco Larraga (1757), *Promptuario de la Theologia Moral...nuevamente ilustrado con la explicación de varias constituciones de Benedicto XIV*. En Pamplona: por Juan Antonio Castilla.

havia escrito, intitulados: *Comentarios sobre los siete Sacramentos, y Adicciones á Larraga*, y rezelandose de que se los reimpriman, pidió se le concediese Licencia, y Privilegio por tiempo de diez años para su impression: Y visto por los del mi Consejo (y como por su mandado se hicieron las diligencias, que por la Pragmatica últimamente promulgada sobre la impression de los Libros se dispone) se acordó expedir esta mi Cedula, por la qual concedo Licencia, y Privilegio al expressado Doctor Don Joseph Diaz de Benjuméa, Presbítero, Cura de la Villa de Pozuelo de Arabaca, para que, sin incurrir en pena alguna, por tiempo de diez años primeros siguientes, que han de correr, y contarse desde el dia de la fecha de ella, el susodicho, ú la persona que su poder tuviere, y no otra alguna, pueda imprimir, **y vender los referidos dos Tomos de á folio (...)**⁶⁵²

Por otra parte, la impresión de los tomos III y V estuvo a cargo del taller de un impresor menos importante en comparación con los que hemos visto como Xavier Garcia⁶⁵³. A diferencia de lo anterior, el tomo IV fue dado a la estampa en los talleres del conocido impresor Joachin Ibarra⁶⁵⁴. Ahora bien, y para ir concluyendo, lo interesante es lo expresado en el extenso prólogo por parte de Benjumea, pues reafirma la necesidad de libros en romance que tengan un carácter compilatorio y sintético. Además vuelve a poner énfasis sobre el problema que representa para los sacerdotes y aspirantes a confesores el elevado costo de las grandes sumas de moral. A pesar de ser extenso el prólogo, queremos reproducir aquí parte de él en el que entrega sus motivaciones para realizar su *Adicionario*. Dentro de estas motivaciones resalta la reforma teológica que propone Benjumea, como se desprende del punto 3, que de ahora en adelante comenzará a ser moderadamente más visible en el texto fruto de los ir y venir de las polémicas morales que hacíamos referencia en los capítulos anteriores:

⁶⁵² B.N.E.S.G., José Díaz de Benjumea (1758), *Addiciones à la Theologia Moral, op. cit.*, tomo I, preámbulo s/p. La negrita es nuestra.

⁶⁵³ *Ibíd.*, tomos III y V.

⁶⁵⁴ *Ibíd.*, tomo IV. Sobre la acción de este impresor puede verse la obra de Inocencio Ruiz Lasala (1968), *Joaquín Ibarra y Marín (1725-1785)*, Zaragoza: s/n, 1968; José Luis Acín Fanlo y Pablo Murillo López (dirs.) (1993), *Joaquín Ibarra y Marín: impresor, 1725-1785*, Zaragoza: Ibercaja, Diputación General de Aragón.

“1. Notorio es á todos la necesidad, que en España tenemos de un Curso Moral en nuestro Idioma, y Lengua Castellana: porque aunque hay muy excelentes Libros de Moral, y Españoles; pero los Latinos los leemos pocos, y no con poco trabajo, yá por dilatados, y yá por confusos, y los mas son los que los dexan, porque qualquiera que estudia, quiere que le cueste poco trabajo lo que aprende / 2. El provecho, y la utilidad del Libro, se ha de medir con la proporcion de los Lectores; porque si estos, en opinion de algunos, son los que dán, ó quitan el aprecio á los Libros, es porque vén mayor, menor, ó ninguna utilidad en ellos / 3. Mucha utilidad hemos sacado hasta ahora, y aun estamos sacando, de los eruditos Libros Morales, que nuestros Españoles han publicado; pero la práctica nos enseña, que muchos Confessores, y Curas, ó no los leen, porque no pueden comprarlos, ó porque su difussion es buena para la consulta de un caso, ó otro; pero no para imponerse con facilidad en la Theologia Moral. Otros, y no pocos, no los leen, porque no los entienden, ó les cuesta mucho trabajo su inteligencia. De los Romancistas que tenemos, y muy excelentes, nadie duda, que están yá antiquados; y además de las Propositiones condenadas, que incluyen, que fueron en su tiempo probables, carecen de todas las nuevas Resoluciones, que son demasiadas, que hasta nuestro tiempo han salido, assi de la Santa Sede, como de las Congregaciones Romanas, y del Tribunal de la Rota: con las que nos es forzoso conformar las resoluciones del Moral, sin disputa alguna, si no quiere el Moralista exponerse á que dentro de poco tiempo le condenen algunas de las proposiciones de su Libro. Aquí hemos juntado, no solo las expressadas Bulas, y Declaraciones de Cardenales, y Rota; sino tambien con la brevedad posible los Ritos, que guardan los Griegos en la celebracion de los Sacramentos, y lo que la Iglesia Latina observó en su antigua edad en cada materia de las que se proponen, para que el Lector, cebado con el gusto de la Historia, y tal vez admirado de vér lo que observó la Antigüedad, y lo que oy observa nuestro siglo, descanse, y se recree en su mismo estudio”⁶⁵⁵

⁶⁵⁵ B.N.E.S.G., José Díaz de Benjumea (1758), *Addiciones à la Theologia Moral y Promptuario*, op. cit., tomo I, “Prologo y dissertacion dialoga”, s/p. El subrayado es nuestro.

En presencia de los primeros desacuerdos y de una compleja relación con el “centro” (1758-1760)

Este es un período especial dentro de las impresiones del *Larraga*, no sólo porque corresponda a la etapa más corta, sino también porque es uno de los momentos en que la obra sufre una gran actividad reformadora. Comienza el período con la reforma teológica hecha por Díaz de Benjumea con sus *Addiciones*, pero tan sólo dos años después el propio Convento de Santiago de Pamplona, lugar en que vivió y enseñó el padre Larraga, propone otra gran reforma a los contenidos del *Promptuario*. Los padres del Convento de Santiago de Pamplona se refirieron a la necesidad de reformar el manual del padre Larraga, a pesar de su extendida aceptación, tanto en elementos de doctrina como en algunas disposiciones teológico-eclesiásticas importantes de conocer por los confesores para ejercer una buena administración de la confesión:

“Haviendo sido recibido con aplauso universal el Promptuario Moral, que dio á luz el P. Mro. Fr. Francisco Larraga, hijo de este Convento, y Regente de esta Universidad, acreditó la experiencia, que el methodo, orden, claridad, y brevedad, con que instruye, es el mas acomodado á los principiantes para su mas prompto aprovechamiento en las materias Morales: De medo, que aún aquellos á quienes por carencia de medios, ó por otras causales faltó el cultivo de las taréas escolasticas, (falta lastimosa) enseñó la experiencia, que aplicados con estudio á este Promptuario, y oyendo atentos la explicación de los Maestros, salieron bastante aprovechados para presentarse á su examen, y con mas que mediana inteligencia de los principios, y reglas, que dirigen para la recta administración de los Santos Sacramentos. Advirtieron en sus Discipulos este aprovechamiento los Mestros, que en esta Universidad regentaron la Chatedra de Theología Moral desde los tiempos en que salió á la luz este Promptuario. Mas porque en los siguientes dimanaron de la Silla Apostolica algunos Breves, en que los Señores Curas, y Confesores deben estar instruídos; juzgaron conveniente, que este Promptuario fuesse de nuevo llamado por esta Universidad á la Oficina de la mas sería consideracion de sus Professores; y de ella volviese á salir, no solo añadido

con la noticia de estas Constituciones Apostolicas, sino tambien en algunas doctrinas importantes aumentado, é ilustrado”⁶⁵⁶

Dentro de la *cronogeografía* del *Promptuario de la Theologia Moral*, sólo resaltan entre estas dos grandes reformas las impresiones hechas en 1759 por los Herederos de la Viuda de Juan García Infanzón, tanto en Madrid y en Pamplona, como las impresiones hechas Miguel Joseph Ezquerro. Al igual que en los apartados anteriores, presentamos un cuadro resumen de las distintas ediciones del *Promptuario de la Theologia Moral* en este período en el que se aprecian las concentraciones de las ediciones por parte de los impresores que anteriormente señalábamos.

IMPRESOR	LUGAR IMPRESIÓN	NUMERO IMPRESIONES	AÑOS
Herederos de la Viuda de Juan García Infanzón	Madrid	1	1759
Manuel Martin	Madrid	2	1758, 1760
Francisco Xavier García	Madrid	1	1758
Joaquín Ibarra	Madrid	1	1758
Pascual Ibañez	Pamplona	2	1759, 1760
Miguel Joseph Ezquerro	Pamplona	1	1760

CUADRO 6. *Impresiones entre 1758-1760. Elaboración propia.*

⁶⁵⁶ B.H.M.V., Francisco Larraga (1760), *Promptuario de la Theologia-Moral, que ha compuesto el convento de Santiago, Universidad de Pamplona, del Sagrado Orden de Predicadores, siguiendo por la mayor parte las Doctrinas del M. R. P. M. Fr. Francisco Larraga, Prior, que fue, de dicho Convento, en el que se reforman, y corrigen muchas de sus opiniones.* Con Privilegio. **En Madrid:** En la Oficina de Manuel Martin, y á su costa, Calle de la Cruz, frente de la del Pozo, donde se hallará, “Prólogo en que la Universidad manifiesta el fin, que le à movido a corregir, y añadir el Promptuario Moral del Padre Maestro Larraga”, preámbulo s/p. La negrita es nuestra.

La trigésima sexta edición de 1759 no presenta muchos cambios en cuanto a los agentes librescos, ya que aun se reproducen íntegramente las censuras de 1709 de Fr. Miguel de Lasaga y Fr. Thomas Rincon, la licencia del Ordinario del Dr. Francisco Ignacio de Aranceaga y el privilegio dado a los herederos de Joseph de Horta. Sólo hay un cambio interesante en la concesión de la licencia que entrega el Consejo. La prerrogativa dada por Joseph Antonio de Yarza, Secretario del Rey, resalta por el poco tiempo que se concede el derecho de impresión y comercialización a Manuel López Bustamante, “Mercader de Libros en esta Corte, para que por una vez pueda reimprimir, y vender el Libro intitulado: *Promptuario de la Theologia Moral*” dada “en Madrid á siete de Julio de mil setecientos cincuenta y nueve”⁶⁵⁷.

Hemos visto que las licencias son entregadas la mayoría de las veces por períodos de diez años, y con posibilidades de extender el beneficio por medio de la solicitud de prórroga, por lo que esta impresión puede ser una edición residual o “isla” lo que no reviste mucha importancia histórica desde el punto de vista de los monopolios de los agentes librescos. Ahora bien, lo importante es que las impresiones de 1760 se realizan en Pamplona, nuevamente por Miguel Joseph Ezquerro y por Pascual Ibañez, y en Madrid en la oficina de Manuel Martin. En base a la comparación de los *paratextos* recopilados de estas tres impresiones podemos reconstruir su orden cronológico y mostrar nuevamente cómo, desde Madrid, se produce la apropiación material e ideológica de una obra exitosa. En este caso, los mecanismos legales utilizados en esta acción adquieren valor de símbolo cuando son respaldados por el poder regio e instituciones como la Corte.

Es un sistema de apropiación basado en el peso simbólico y político que ejerce el territorio en el control de los saberes teológicos por medio de la influencia de la Corte en Madrid y el Arzobispado de Toledo. La cercanía de la Universidad de Alcalá, que aportaba censores reconocidos para aprobar las obras, era otro importante agente que intervenía en el proceso de producción de las obras

⁶⁵⁷ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1759), *Promptuario de la Theologia Moral*, op. cit., preámbulo s/p. La negrita es nuestra.

teológicas. Por último, no podemos dejar fuera de los elementos que articulaban este sistema que hacía fluir los saberes importantes para la Monarquía, desde la periferia imperial al centro metropolitano, las relaciones que los agentes y elites librescas pudiesen tener (que de hecho tenían) con el ejercicio del poder representado especialmente por las aprobaciones que hacían del las obras el Consejo de Castilla y la Superintendencia de Imprentas.

Al comparar los *paratextos* podemos ilustrar esta praxis del conocimiento en la que los saberes influyentes transitaban de la periferia al centro del espacio monárquico. Podemos observar que la primera impresión corresponde a la hecha por Pascual Ibañez cuyo estatus era de “impresor y mercader de libros” seguida por la realizada en los talleres de Miguel Joseph Ezquerro que a estas alturas era “impresor de Corte, y Consejo del Reyno de Navarra”. La última impresión de este período corresponde a la realizada por Manuel Martin que a esta altura ya era, como se puede imaginar, impresor real.

Esto se deduce de varias diferencias en los agentes que actúan alrededor de la impresión del *Promptuario* demostrando una relación completamente asimétrica con el poder. En la edición realizada por Pascual Ibañez, que la ofrece en venta en el propio Convento de Santiago, la licencia de la Orden la otorga el provincial Fr. Francisco de Higareda, “Maestro en Sagrada Teología y Catedrático de Prima en la Universidad de Salamanca”, el día 9 de enero de 1756⁶⁵⁸. Mientras que en el caso de las ediciones de Manuel Joseph Ezquerro y Manuel Martin la licencia es dada por Fr. Bernardino Gómez, provincial de la Orden y Maestro en Sagrada Teología, entregada en el Convento de Santo Tomás de Madrid el 12 de diciembre de 1759⁶⁵⁹.

⁶⁵⁸ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1760), *Promptuario de la Theologia Moral, que ha compuesto el convento de Santiago, Universidad de Pamplona, del Sagrado Orden de Predicadores, siguiendo por la mayor parte las Doctrinas del M. R. P. M. Fr. Francisco Larraga, Prior, que fue, de dicho Convento, en el que se reforman, y corrigen muchas de sus opiniones*. **En Pamplona:** Por Pascual Ibañez, Impressor y Mercader de Libros. La negrita es nuestra.

⁶⁵⁹ B.H.M.V., Francisco Larraga (1760), *Promptuario de la Theologia Moral, op. cit.*, **En Madrid**, En la Oficina de Manuel Martin, y á su costa, Calle de la Cruz, frente de la del Pozo, donde se hallará, “Licencia de la Orden”, s/p.

De igual manera la tasa de la edición de Pascual Ibáñez corresponde al 21 de octubre de 1757, entregada en Pamplona, mientras que las de Ezquerro y Martín son de Madrid y ambas fechadas el 28 de Noviembre de 1760. Por último, para no entregar más datos que reflejan la misma situación, como podría deducirse de las comparaciones entre las licencias del Ordinario o el firmante de la Fe de Erratas y demás censuras, lo importante es la relación descompensada que se establece con el poder, ya que la impresión de Pascual Ibañez no posee privilegio real sino el privilegio entregado por el Consejo de Navarra dado por 5 años⁶⁶⁰. Si tenemos en consideración que la tasa fue dada en 1756 y el privilegio generalmente era otorgado anterior a ésta, esto coincidiría aproximadamente con el período en que se le otorga privilegio real Manuel Martín en 1760 produciéndose un asombroso caso de observancia en el cumplimiento de las leyes sobre el libro.

El dato adquiere mucho más valor, pues no olvidemos que en 1759 ya se encontraba en circulación la trigésima sexta edición del *Larraga* en Madrid a manos de los Herederos de la Viuda de Juan García Infanzón. Sin embargo, el texto, que cuenta con privilegio, aun reproduce en su *paratexto* las censuras hechas por Fr. Miguel de Lassaga, Prior del Convento de Santiago de Pamplona y del Fr. Tomás Rincon, Prior del Convento de San Pablo de Cuenca, también dominico, aunque con un completo anacronismo ya que la censura data del 20 de noviembre de 1709⁶⁶¹. No obstante, la suma de privilegio que reproducen los impresores en esta edición corresponde a la entregada en 1750, por diez años, a los Herederos de Joseph de Horta, que como se recordará, aparecen también con privilegio sobre el manual del padre Larraga en 1745⁶⁶².

⁶⁶⁰ La aprobación del Consejo de Navarra expresa lo siguiente: “Tiene Privilegio el Padre Prior, y Convento de Santiago, Orden de Predicadores de esta Ciudad de Pamplona, para poder imprimir por cinco años el Libro intitulado: *Promptuario de la Theologia Moral*, compuesto por el P. Mro. Fr. Francisco Larraga, nuevamente ilustrado, y añadido por dicho Convento; y que ninguna otra persona lo pueda imprimir, ni vender sin su consentimiento, debaxo de las penas impuestas en dicho privilegio, que se halla en la Secretaría del Real Consejo”, B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1760), *Promptuario de la Theologia Moral*, *op. cit.*, En Pamplona. Por Pascual Ibañez, Impressor y Mercader de Libros, s/p.

⁶⁶¹ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1759), *Promptuario de la Theologia moral*, *op. cit.*, preámbulo s/p.

⁶⁶² La suma de privilegio dice lo siguiente: Tiene Privilegio, y Prorrogacon de su Majestad los Herederos de Don Joseph de Horta, por tiempo de diez años, para poder imprimir, y vender este Libro intitulado:

Por lo tanto, y sin querer profundizar más, nos damos cuenta que la producción de una obra no está condicionada solamente por las leyes sino por las “cercanías” que se pudiesen tener con los organismos que otorgaban los privilegios y licencias para poder imprimir. Evidentemente esto no es una hipótesis agotada ni comprobada en toda su complejidad, pues quedaría por esclarecer los mecanismos para evitar la legalidad que se producían de cara al poder por parte de los libreros e impresores como las ingenuas evasiones de tasa realizadas por el propio Manuel Martín.

Por otra parte, la cercanía a un Secretario de Estado también podía generar beneficios y protección frente a las disputas que podían generarse con la administración monárquica. Así lo refleja la defensa que realiza Ricardo Wall de impresores y libreros frente a la dura actuación de Curiel y la ley que promulga en 1757. En este sentido, la idea de *centro-periferia* es importante para entender el éxito editorial de una obra en el período moderno. El peso que adquieren los impresores de Corte no sólo es por su evidente relación contractual y cercanía con el poder real. Su influencia también es posible por la “rapidez” en el proceso de producción y comercialización de una obra que se producía fruto de la cercanía territorial con los agentes políticos encargados de entregar licencias y censuras. La agilidad en la tramitación de las gestiones burocráticas en la producción de una obra representa un aspecto fundamental para que una obra se diera a la imprenta.

No obstante, la situación de la imprenta en España durante el siglo XVIII era bastante difícil lo que obligó muchas veces a que los libros españoles se imprimieran en grandes centros como Lyon, París, y Amberes. Pero a pesar de esto, y teniendo en cuenta que la legislación del libro siempre resultaba muy dura a los ojos de los impresores, es inevitable pensar que para libros que no tenían por objeto el lujo en la edición, sino tiradas de gran número y con cierta calidad que resistieran los avatares de la vida litúrgica y misionera de los religiosos, la ciudad de Madrid se constituía en el destino más práctico para llevar a cabo estos fines. En

Promptuario de la Theologia Moral, compuesto por el R.P.Fr. Francisco Larraga, del Orden de Predicadores, concedido en virtud de cession perpetua, que tiene de su Autor, Provincial, y Provincia, como todo consta de dicho Privilegio, y Prorrogación: su fecha en Madrid á siete de Abril de mil setecientos y cincuenta.

esta realidad editorial, los caminos informales representaban la herramienta precisa para que los impresores y libreros pudiesen hacerse con un producto tan lucrativo como necesario para el clero (y la sociedad) como era la literatura sobre el sacramento de la penitencia.

Volviendo a nuestro objeto de estudio, Manuel Martín se preocupa de dejar bien claro que su impresión del *Promptuario* cuenta tanto con la venia real como la del propio Convento de Santiago de Pamplona. Éste último, por medio de la delegación del privilegio, reforzó el monopolio de Manuel Martín sobre las ediciones del *Larraga*. En la Real Cédula de 27 de Octubre de 1760 el Rey ordena:

“(...) por la qual concedo Privilegio, y Facultad al expressado Convento, y Religiosos de Dominicos de Santiago de la Ciudad de Pamplona, para que sin incurrir en pena alguna por tiempo de diez años primeros siguientes, que han de correr, y contarse desde el dia de su fecha, los susodichos, ú la persona que su poder tuviere, pueda reimprimir, y vender el libro intitulado: *Promptuario de la Theologia Moral* (...)”⁶⁶³

Y más adelante en el *paratexto*, luego de incluir la real cédula, el impresor se apura en reproducir el siguiente privilegio estableciendo una vinculación entre poder oficial y la idea de centro, disfrutando de claras “ventajas competitivas” que le entregaba el estatus de ser impresor de Corte respecto del resto de los impresores:

“Manuel Martin, Impressor de esta Corte, tiene Facultad del Convento de Santiago, Universidad de Pamplona, del Sagrado Orden de Predicadores, (y no otra persona alguna) para imprimir, y vender este Promptuario de la Theologia Moral, como consta del Poder que tiene de dicho Convento”⁶⁶⁴

⁶⁶³ B.H.M.V., Francisco Larraga (1760), *Promptuario de la Theologia Moral*, *op. cit.*, En Madrid, En la Oficina de Manuel Martin, y á su costa, Calle de la Cruz, frente de la del Pozo, donde se hallará, Real Cédula reproducida en el *paratexto* de la edición.

⁶⁶⁴ *Ibidem*.

Recordemos que si el privilegiado era sacerdote, o si no se tenía sucesión, podía solicitarse o entregar la sucesión del derecho en personas de otras localidades⁶⁶⁵. Con la delegación del privilegio que el Convento de Santiago de Pamplona hace en el impresor madrileño, éste perpetúa, como veremos más adelante, la impresión de las posteriores ediciones del *Larraga*. Ahora bien, no podemos dejar de pensar que pasada la segunda mitad del siglo XVIII el éxito editorial del manual del padre Larraga no sólo reportaba beneficios materiales a quien poseía sus derechos. También reportaba beneficios sociales y prestigio, pues a esta altura el *Promptuario* ya era una obra influyente en el campo de la teología moral hispana.

En suma, se ponía en marcha toda una maquinaria que, por medio de la obtención de derechos de una obra como ésta, hacía fluir información hacia el centro por medio de complejas relaciones sociales y manipulaciones de la legislación sobre el libro. En el caso particular del *Larraga* pareciera que su propio éxito editorial refrenda el flujo de los saberes hacia el centro monárquico. Y esto se refleja en una actuación, menos visible si se quiere, efectuada desde la Universidad de Alcalá. El prólogo realizado por el Convento de Santiago de Pamplona para explicar la reforma de 1760, fue escrito, como se explica veinte años después en la *advertencia preliminar* de la reforma de 1780, en el centro universitario alcalaíno:

“Lo qual se hace palpable con leer solamente su Obra, y se puede colegir del Prólogo antecedente, que hizo á dicha correccion el P. Mro. Fr. Antonio Sainz, Cathedratico de Santo Thomás en la Universidad de Alcalá, *que fue quien le corrigió, é ilustró en nombre del mencionado Convento de Santiago*”⁶⁶⁶

El estatus lucrativo y prestigioso que había adquirido el *Promptuario de la Theologia Moral* provocó que en tan sólo dos años, y por eso no entregamos el dato al inicio de este apartado, se diera a la stampa en cinco ocasiones involucrando la lucha de cuatro importantes impresores del escenario español.

⁶⁶⁵ Fermín de los Reyes Gómez (2000), *El libro en España y América, op. cit.*, p. 373.

⁶⁶⁶ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1780), *Promptuario de la Theologia Moral, op. cit.*, “Advertencia preliminar”, s/p. El subrayado es nuestro.

Una dicotomía peligrosa (1760-1780)

Después de los agitados períodos editoriales que vivió el *Promptuario de la Theologia Moral* durante la primera mitad del siglo XVIII, este momento lo caracteriza una mayor tranquilidad de cara a la stampa. En los veinte años, según la información que manejamos, sólo se imprimió en nueve ocasiones destacando el gran silencio editorial que representó la década de 1770. En estas nueve impresiones contamos las que se dieron con motivo de la última gran reforma que sufrirá el *Larraga* en el siglo XVIII producida en 1780 a cargo de Francisco Santos y Grosin. Dada la envergadura de la reforma se tomará como un acontecimiento editorial fundacional, pues de ahí en adelante ésta edición se le considerará como la primera en relación con las posteriores.

A esta altura del siglo no es de extrañar que los derechos sobre las impresiones estuvieran absorbidos completamente por los talleres madrileños. Durante la década de 1760 el *Promptuario* se dio a la stampa cuatro veces, de las cuales tres fueron realizadas por la oficina de Manuel Martín (1761, 1765 y 1766) y una por la imprenta de Joaquín Ibarra (1765). En el siguiente cuadro de la *cronogeografía* del *Promptuario* se aprecia con claridad la concentración de las ediciones por el impresor Manuel Martín.

IMPRESOR	LUGAR IMPRESIÓN	NUMERO IMPRESIONES	AÑOS
Manuel Martín	Madrid	4	1760, 1761, 1765, 1766, 1780
Joaquín Ibarra	Madrid	1	1765
Pascual Ibañez	Pamplona	1	1760
Miguel Joseph Ezquerro	Pamplona	1	1760
Colegio Real de San Juan	Puebla de los	1	1766

Ignacio	Angeles (México)		
Real Gazeta, compañía de impresores y librereros	Madrid	1	1770

CUADRO 7. *Impresiones entre 1760-1780. Elaboración propia.*

Ahora bien, como se desprende del cuadro anterior, un elemento importante dentro del análisis de la *cronogeografía* es la recuperación del perfil monárquico de la obra. En 1766 se imprimió “con las licencias necesarias” en los talleres del Colegio Real de San Ignacio de Puebla de los Ángeles en el virreinato de Nueva España⁶⁶⁷. Un gesto editorial no menor, ya que después de Nueva España, Manila y Lima, únicas ciudades que contaron con imprentas en el siglo XVI como señalamos anteriormente, Puebla de los Ángeles fue la primera ciudad en el siglo XVII que contó con una imprenta. Luego que se tuvieran noticias, más o menos fehacientes, su introducción se produjo alrededor de 1640 con la actividad de los impresores Francisco Robledo y Juan Blanco de Alcázar y la impresión de la obra del padre Mateo Salcedo *Arco triunfal: Emblemas, geroglíficos y poesías con que la ciudad de la Puebla recibió al Virrey de Nueva España, Marqués de Villena*⁶⁶⁸. Característica que adquiere mucho más valor si se toma en consideración las dificultades materiales y lo caro que resultaba la práctica editorial en el Nuevo Mundo. Así lo refleja la aprobación del 10 de febrero de 1766 hecha por el censor Dr. Antonio Lopez Portillo, canónico y colegial del Real Colegio de San Ildefonso de México, en la que además de deshacerse en elogios sobre la obra da los motivos para que se imprima el *Promptuario* en Puebla de los Ángeles a pesar de las dificultades materiales:

⁶⁶⁷ B.N.Ch.S.M., Francisco Larraga (1766), *Promptuario de la Theologia Moral, que ha compuesto el Convento de Santiago de Pamplona, del Sagrado Orden de Predicadores, siguiendo por la mayor parte las Doctrinas del M.R.P. Maestro Fr. Francisco Larraga, Prior que fue de dicho Convento, en el que se reforman y corrigen muchas de sus opiniones*. Con las licencias necesarias: Impreso en el Colegio Real de S. Ignacio de la Puebla de los Ángeles.

⁶⁶⁸ José Toribio Medina (1908), *La imprenta en Puebla de los Angeles (1640-1821)*, Santiago de Chile, Imprenta Cervantes, pp. V-XV.

“Ni hallo dificultad en el privilegio, que para la impression de esta Obra tiene el Convento de Santiago de Pamplona del Sagrado Orden de Predicadores: es claro, que por los excesivos costos, que tienen aquí las impressiones, nada se perjudicaría â los intereses de dicho Convento, pues siempre que vengan los libros de España se venderan con presencia â estos, que no podrán expenderse sino â muy alto precio. Ni la Provincia de la Puebla, ni el Convento de Pamplona atienden (bien lo sé) al sordido in[sic] pero me he debido hacer cargo de ello. En estos términos, supuesta la escasez de los Exemplares, y que no viniendo libros sino en Flota, se carecería ór un trienio de tan útil Obra, puede V. Exciã. en uso de sus facultades permitir, la que se pide para la reimpression de dicho Prontuario, que no solo nada encierra en contrario â nuestra Santa Fè, buenas costumbres, ô â las Regalias, sino que en toda instruye muy sana, y muy útilmente”⁶⁶⁹

La década de 1770 fue infructuosa para la vida editorial del *Promptuario de la Theologia Moral*. Según las ediciones catastradas, sólo existe la del propio año de 1770 hecha en Madrid en la Imprenta Real de la Gazeta a costa de la Compañía de Impresores y Libreros⁶⁷⁰. Esta edición refleja el completo inmovilismo editorial en el que se encontraba el manual del padre Larraga durante este período, pues reproduce íntegramente las censuras y licencias de los cambios realizados en 1760 por el Convento de Santiago de Pamplona. En ella aparecen las aprobaciones de Fr. Joseph Milano “Rector del Colegio de Santo Thomás de la Universidad de Alcalá”, y la de Fr. Francisco Redondo, “Cathedrático de Theología en la Visperas de Santo Thomás de la misma Universidad, Regente del dicho Colegio”. También están impresas la licencia de la Orden dada por Fr. Bernardino Gómez “Maestro en Sagrada Theologia, y Prior Provincial de la Provincia de España, Orden de Predicadores” y la censura y aprobación del Dr. Nicolas de Echabarria “Canonigo de la Magistral de San Justo, y Pastor de esta Ciudad de Alcalá, Cathedrático de Prima de Teología en la principal de Santo Thomás de esta Universidad, y Theologo, y Consultor de Camaras de S.A.R. el Sereníssimo Señor Infante Don

⁶⁶⁹ B.N.Ch.S.M., Francisco Larraga (1766), *Promptuario de la Theologia Moral*, op. cit., preámbulo s/p.

⁶⁷⁰ B.N.E.S.C., Francisco Larraga (1770), *Promptuario de la Theologia Moral*, op. cit.

Luis”. Por último, también se integra el Prólogo compuesto por el Convento de Santiago de Pamplona en el que da las razones de los cambios efectuados para la edición de 1760.

Nos parece que, en parte, este silencio editorial es fruto de una situación mayor dentro del mundo del libro en el siglo XVIII español. La confirmación de ciertas leyes afectó el mercado editorial a pesar de los cambios profundos que se dieron en la legislación sobre el libro a partir de 1762. El 18 de enero de 1762 se publicó una Pragmática Real dirigida a todo tipo de administración civil y religiosa, pasando por tribunales y magistrados de Estado hasta los arzobispos, que establecía que cualquier regla, ley o norma general debía ser vista por el propio Rey⁶⁷¹. Un pequeño paréntesis que es bastante indicativo sobre lo que veíamos anteriormente relativo a las vinculaciones con el centro político: la Pragmática salió del taller Antonio Sanz de quien ya vimos los conflictos que tuvo con Pedro Joseph de Ezquerro por la equiparación de privilegios con el Reino de Navarra, aunque ahora resalta su nuevo estatus social...era impresor real y del Consejo.

Lo que queremos decir con esto, como expusimos anteriormente con la idea de una “administración” de la pastoral en el siglo XVIII, es que la una nueva preocupación del Rey para que se cumplieran las leyes librescas se reflejó en la vida editorial de la obra del padre Larraga. Nadie duda que la actuación de Carlos III, y particularmente la entrada de Pedro Rodríguez de Campomanes como fiscal del Consejo de Castilla, provocaran una apertura en las leyes de impresión y en el comercio de libros frente al fuerte y arbitrario intervencionismo estatal de las administraciones anteriores. La primera medida de esta nueva actuación del Estado borbónico fue la supresión en la exigencia de la tasa por real orden de 14 de

⁶⁷¹ B.N.E.S.C., *Pragmatica que su Magestad ha mandado publicar, para que de oy en adelante no se dê curso à Breve, Bulla, Rescripto, ò Carta Pontificia, que establezca Ley, Regla, ù Observancia general, sin que conste haverla visto su Real Persona, y que los Breves, ò Bullas de negocios entre partes, se presenten al Consejo por primer passo en España*. En Madrid. En la oficina de Antonio Sanz, Impresor del Rey, y de su Real Consejo. Año de 1762.

noviembre de 1762⁶⁷². Recordemos que esta actitud fiscalizadora de parte del poder real se ve refrendada en la década de 1770 cuando se ordenó que al interior de las universidades, lugares de importantes imprentas como eran las pertenecientes a los jesuitas⁶⁷³, se contara con censores reales frente a los censores que la propia universidad poseía.

Sin embargo, esta flexibilización de los requisitos de impresión que imponía la nueva legislación libresca escondía cierto grado de disimulo y cautela por parte de la Monarquía. Había una única condición que cumplir: los libros de “uso indispensable para instrucción y educación” estarían siempre sometidos a la tasación del Consejo como se había estipulado desde siempre en la legislación sobre el libro. Evidentemente la reacción de los libreros frente a esta ambigua libertad libresca no se hizo esperar. La resistencia fue particularmente contra el Juez de imprenta Curiel y la inoperante figura del Corrector general, cuya presión concluyó con la publicación de la Real Orden de 22 de marzo de 1763 que liberaría el comercio⁶⁷⁴. Lo importante de esta coyuntura, para comprender los avatares del itinerario editorial del *Larraga*, es la diferente valoración que esta resolución administrativa hace de los distintos tipos de géneros literarios. La Real Orden de 1763, a pesar de liberalizar el mundo del libro, no cambió su postura rígida en lo que concierne a los libros que directamente eran funcionales a los intereses monárquicos.

Los manuales para la confesión y la moral eran objetos materiales claves para el proyecto ilustrado y civilizador que se proponía Carlos III. En dicha Real Orden se confirmaba, en primer lugar, que los libros sujetos a tasas eran los que se usaban para la enseñanza de las escuelas de primeras letras, las cartillas de Valladolid,

⁶⁷² B.N.E.S.C., *Novísima Recopilación...op. cit.*, tomo IV, Libro VIII. Título XVI. Ley XXIII, “Absoluta libertad en la venta de libros, sin la tasa prevenida por la del Reyno, á excepcion de los de primera necesidad”, pp. 135-136.

⁶⁷³ Al respecto puede consultarse la obra de Bernabé Bartolomé Martínez (1988), *Las librerías e imprentas de los jesuitas (1540-1767): una aportación notable a la cultura española*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

⁶⁷⁴ B.N.E.S.C., *Novísima Recopilación...op. cit.*, Libro VIII. Título XVI. Ley XXIV, “Declaración de los libros sujetos á tasa; y extincion del oficio de Corrector general de Imprentas”, pp. 136-137.

Devocionarios del Santo Rosario, Via crucis, Catón cristiano, Espejo de cristal fino, los catecismos del padre Astete y del padre Ripalda y, evidentemente, los manuales preparatorios para la confesión y la comunión⁶⁷⁵. Además se resolvió que el privilegio para imprimir sólo se daría al autor negándosele a cualquier comunidad religiosa, sea secular o regular, y si alguna de ellas tuviese alguna cesión debería concluirse⁶⁷⁶. Dada esta situación, destaca que de las seis ediciones del *Larraga* impresas entre 1760 y 1770 sólo una tenga la tasa incluida en los permisos de *imprimatur*. La edición de 1761 reproduce íntegramente la tasa entregada a Manuel Martín por Joseph Antonio de Yarza, “Secretario del Rey nuestro Señor, su Escribano de Cámara mas antiguo, y de Gobierno del Consejo”, con fecha de 28 de Noviembre de 1760⁶⁷⁷.

Con todo, este período de mutismo grafo-confesional que vive el *Promptuario de la Theologia Moral* concluye, como dijimos más arriba, con la reforma hecha por Francisco Santos y Grosin en 1780. Contamos con tres ejemplares salidos nuevamente del taller de Manuel Martín ubicado en calle de la Cruz “con privilegio, y licencias necesarias”. Sin embargo, dentro del *paratexto* no se reproducen las licencias (tanto del Ordinario, de la Orden o del Consejo), las censuras, la tasa y la fe de erratas. Sólo se entrega nuevamente el prólogo realizado por el Convento de Santiago de Pamplona de la reforma de 1760. La mayor riqueza documental que se desprende del *paratexto* de la reforma de 1780 es la *advertencia preliminar* hecha al “benévolo lector”. En ella se logra contextualizar la obra en la evolución de los debates teológico-morales que vimos más arriba. Las críticas de Francisco Santos y Grosin, siguiendo “de la mejor nota, especialmente [a] S[an] Agustín, y Santo Thomas”, apuntaban especialmente a la pervivencia del sistema probabilista en el manual del padre Larraga. Según Santos y Grosin el probabilismo aun estaba

⁶⁷⁵ Fermín de los Reyes Gómez (2000), *El libro en España y América*, op. cit., p. 546.

⁶⁷⁶ *Ibidem*.

⁶⁷⁷ B.N.E.S.C., Francisco Larraga (1761), *Promptuario de la Theologia Moral que ha compuesto el Convento de Santiago de Pamplona, del Sagrado Orden de Predicadores, siguiendo por la mayor parte las Doctrinas del M.R.P. Maestro Fr. Francisco Larraga, Prior que fue de dicho Convento, en el que se reforman y corrigen muchas de sus opiniones*. En Madrid: En la Oficina de Manuel Martín, y á su costa, Calle de la Cruz.

presente de manera importante a pesar de las anteriores reformas, especialmente la de 1760, que había sufrido la obra:

“Para que mejor, y mas prontamente llegues á conocer (benevolo Lector) el fin, que me ha movido á emprender una Obra tan ardua, y dificultosa como es esta, y la mucha utilidad que puede resultar de ella al Público, te debo advertir primeramente: que aunque es cierto, que el *Promptuario Moral*, que dio a luz el Padre Mr. Fr. Francisco Lárraga, fué el primero, que en nuestra España se publicó, ilustrado el año de 1759. con las Bulas del Sabio Pontifice Sumo Benedicto XIV., y el primero que asimismo se corrigió del *Système probabilística* en el *Tratado de la Conciencia*, después que el célebre P. Fr. Daniel Cóncina público en Roma año de 1749. su *Teología Christiana*, haciendo con ella una vigorosa y justa guerra al Probabilismo, es preciso y forzoso confesar, que no salió enteramente corregido, añadido, ni ilustrado en todos sus tratados, y materias, aun en aquellas, en que el Mro. Lárraga establecia proposiciones bastante laxas, y sin apoyo, ni fundamento sólido de razon verdaderamente *Theológica*, y seguia opiniones poco seguras en la práctica, por ser Conclusiones legítimas, y meros Consectarios del Probabilismo”⁶⁷⁸

Más arriba habíamos expuesto el extraño mutismo que vivió el *Promptuario* en comparación con los períodos anteriores reflejado en las pocas impresiones realizadas. Sin introducirnos en complejas elucubraciones, Francisco Santos y Grosin se adelanta a proporcionar la siguiente explicación, bastante reveladora por cierto, para entender tanto el silencio en las impresiones como la insuficiencia de la reforma llevada a cabo por el Convento de Pamplona. Según Santos y Grosin esta

⁶⁷⁸ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1780), *Promptuario de la Theologia Moral, compuesto primeramente por el P. M. Fr. Francisco Larraga del Sagrado Orden de Predicadores: despues reformado, y corregido en algunasde sus opiniones, é ilustrado con la explicación de varias Constituciones de N. SS. P. Benedicto XIV, en especial de las que hablan del Solicitante in Confessione: del Ayuno, &c. por el Convento de Santiago del mismo Orden. Y ahora últimamente acabado de reformar, añadir, y reducir á mejor método, orden y conexión de doctrinas en todos los demás tratados y materias. Por Don FRANCISCO SANTOS, Y GROSIN, Presbítero, y Profesor de Teología. Primera Edicion. Con Privilegio, y Licencias necesarias. Madrid: En la Imprenta de D. Manuel Martin, calle de la Cruz, donde se hallará, “Advertencia preliminar”, s/p.*

doble insuficiencia es fruto de obstáculos externos generados por las polémicas teológicas:

“quien en efecto no llevó al último y debido sin las referidas correcciones y adicciones, yá porque halló muchos obstaculos, que no pudo vencer, y se lo impidiéron, y yá porque en realidad no pudo por entonces ilustrarle con otros Breves Pontificios, que se han expedido después, como son los de Clemente III. y Pio VI. (que felizmente gobierna la Iglesia) en orden al probabilismo, y al ayuno, y privilegio de los Soldados del Rey de España; ni aun con la explicacion de otras Bulas del citado Benedicto XIV pertenecientes á la Moral, que entonces no tuvo presentes el referido Adicionador”⁶⁷⁹

Más interesante aún es lo que el reformador aporta a continuación. Según lo observado por éste, podríamos afirmar que en el caso particular del *Promptuario de la Theologia Moral* la necesidad de reforma obedece, en primer lugar, a un criterio práctico que parece tan novedoso como contradictorio: su éxito editorial se convierte en un peligro para la educación de los curas y frailes. Esto se aprecia cuando, con bastante lucidez, Francisco Santos y Grosin observa:

“A vista, pues, de estos tan sinceros como verdaderos testimonios, que dan de la necesidad de la correccion de nuestro Promptuario unos Padres tan doctos, y del mismo Instituto que el Maestro Lárraga, *y en atencion á que es constante, que muchos de sus tratados carecian de auqellas luces, que la Theología Moral ha adquirido en estos últimos tiempos con las Declaraciones de los Papas, y de las Sagradas Congregaciones*; y que casi todos, á excepcion de los que reformó el docto Padre Sainz, estaban confusos, y desordenados, ya por la importuna y superflua division de ellos, ya por no intitular sus parágrafos, y ya en fin, por interpolar y mezclar las doctrinas, y preguntas de unos en otros, originándose de aquí mayor tardanza, y obscuridad en la memoria, é inteligencia de los principiantes Moralistas. *En atencion asimismo de que tambien es cierto, que no dexa el referido Promptuario de andar en las manos de todos los jóvenes,*

⁶⁷⁹ Ibídem.

aprovechándose éstos de su brevedad, y de su doctrina para exponerse al examen de Ordenados, y Confesores”⁶⁸⁰

Y se apura en apuntar con evidente sorpresa y preocupación:

“(…) y esto aun después que con tanto acierto y utilidad se han publicado ilustradas en nuestros días la referida Suma del Padre Maestro Ferrer, el Directorio Moral del P. Echarri, y la Flor del Moral del Padre Maestro Cliquet”⁶⁸¹

Y termina de demostrar esta dicotomía grafo-religiosa, es decir, el peligro que genera el éxito editorial dada la vinculación con un discurso ideológico, cuando remata su argumentación con la siguiente reflexión:

“Finalmente, atencion á que los mismos jóvenes Eclesiásticos son acreedores á que se les quiten las ocasiones de beber las doctrinas peligrosas, y emnos probables, y á que en lugar de ellas se les instruya con las mas sólidas, las mas verosímiles, las mas fundadas, y en caso de duda, las mas seguras; pues la experiencia nos acredita, que asi como nos son muy perniciosas las preocupaciones y errores de que nos imbuimos en la mocedad; porque con dificultad nos desnudamos de ellos despues; *Dediscit animus seró, quod didicit diú*”⁶⁸²

Por eso, en base a las críticas que hemos visto, Francisco Santos y Grosin plantea un plan de reforma profundo y sistemático aunque siempre respetando el estilo inicial de Fr. Francisco Larraga. Sus cambios se centran tanto en las ideas teológicas como en la estructura organizativa del texto. El plan de reforma de Santos y Grosin comprometía los siguientes aspectos:

⁶⁸⁰ Ibídem. El subrayado es nuestro.

⁶⁸¹ Ibídem.

⁶⁸² Ibídem.

“En consideracion pues de todos estos poderosos motivos, me determiné, lo primero á purgarle de todas las opiniones poco probables, y menos seguras, de que abundaba, y aun de muchos números enteros, por ser superfluos. Lo 2. á ilustrarle con varias notas y declaraciones de los Sumos Pontífices, y de las Sagradas Congregaciones de Ritos, y del Concilio, que le faltaban en muchas materias, especialmente en la de los Sacramentos, de los preceptos del Decálogo, del Ayuno, y de la Bula de la Cruzada, arreglando tambien la explicacion de ésta á la Latina. Lo 3. á añadirle muchas doctrinas, y aun tratados, y parágrafos enteros acerca de los *Actos humanos*, de las *Virtudes Theologales*, de los *Preceptos de nuestras Madre la Iglesia*, &c. por faltarle y ser muy conducentes y necesarios para la instrucción de un Moralista. Lo 4. á rebajar la prolixa multiplicacion de tratados, reuniendo, y colocando en su propio lugar muchos de ellos que estaban dispersos, y fuera del orden, y unidad, que debian tener. Lo 5. á reducir á cada § las preguntas, y resoluciones que le pertenecen, entresacandolas de donde las ponia el Autor; para que guardando mejor orden, metodo, y conexión entre sí, las pueden percibir, y retener con mas facilidad los Estudiantes, para cuyo fin se han puesto tambien á todos los parágrafos, titulos, ó resumen de su contenido. Finalmente, me resolví á citar, y poner literalmente en sus respectivos lugares muchas proposiciones condenadas, que omitía el Autor, y que dan mucha luz para entender tanto la doctrina opuesta, que alli se establece, como la que en ellas se reprueba”⁶⁸³

En suma, durante este período las polémicas teológicas sobre la moral terminan condicionando con mayor claridad que en los momentos editoriales anteriores la producción material de la obra del padre Larraga. Vimos en el capítulo 1 cómo la oleada rigorista fue especialmente dura contra las corrientes teólogo-intelectuales como el probabilismo que, como denuncia Santos y Grosin en la “advertencia preliminar”, seguía siendo fuerte en la segunda mitad del siglo XVIII en uno de los libros de más éxito editorial en España. A pesar de la desconfianza instalada sobre las obras que contenían ideas morales poco seguras, impresores como Manuel

⁶⁸³ Ibídem.

Martin, evadiendo ciertos requerimientos legales (como la necesidad de tasa estipulada para los manuales de confesión en la Real Orden de 1763) lograron sacar ciertas ediciones durante este tramo un tanto problemático para la producción de literatura sobre la confesión.

Una preocupación inminente (1780-1792)

Después de la etapa anterior marcada por las reformas y la preocupación que generaba en el clero la pervivencia de rasgos probabilistas en las obras relacionada con el sacramento de la penitencia, el siguiente período no representa gran novedad en la vida editorial del manual del padre Larraga. Luego de la reforma de 1780 hasta 1792, año en el que se produce un cambio en el paradigma territorial de las impresiones al trasladarse desde los talleres madrileños a los de Alcalá de Henares y posteriormente a Barcelona, sólo contamos con las noticias de la existencia de cuatro impresiones: una edición en 1788, dos en 1789 (una en Madrid y la otra en Pamplona) y la última de 1790. Esta cifra parece bastante menor luego de la aplastante irrupción de la primera mitad del siglo XVIII, aunque sospechamos que contó con más ediciones y secuelas por las referencias en periódicos que hemos encontrado a las que más adelante nos referiremos. Continúa el monopolio del impresor madrileño Manuel Martín, saliendo de su taller el 75% de estas pocas impresiones (1788, 1789 y 1790). Dinámica editorial que no es extraña por la perpetuación de privilegios que hemos expuesto anteriormente. Misma situación en el caso de la edición impresa en Pamplona ya que fue sacada por oficina de Pascual Ibáñez.

IMPRESOR	LUGAR IMPRESIÓN	NUMERO IMPRESIONES	AÑOS
Manuel Martin	Madrid	4	1780, 1788, 1789, 1790

Pascual Ibañez	Pamplona	1	1789
Isidro Lopez, se hallará en la librería de Elias Ranz	Alcalá	1	1792

CUADRO 8. *Impresiones entre 1780-1792. Elaboración propia.*

Sin desviarnos del desarrollo de la vida editorial del *Promptuario*, nos interesa un hecho importante dentro de la evolución de la legislación del libro durante del siglo XVIII español. Aunque ya hemos hecho referencia a ciertos mecanismos que hacían fluir los saberes importantes para la Monarquía hacia Madrid, creemos que existen otros acontecimientos legales producidos a fines del período dieciochesco que reafirman la posición de centro de la capital metropolitana y, en consecuencia, nos ayuda a comprender el itinerario de la obra del padre Larraga.

Nos referimos a la unificación de las leyes librescas de Castilla, Aragón y el Reino de Navarra pactada por real cedula del 21 de agosto de 1783. En 1782 una nota del virrey al fiscal del Consejo de Castilla ya daba libertad en la introducción y circulación de obras impresas, y reimpresas, en Castilla procedentes de Navarra. Sin embargo, a pesar de la equiparación de las leyes y de las intervenciones oficiales, la unificación de las leyes establecía igualmente una relación asimétrica entre Castilla y el resto de los territorios hispanos, particularmente con Navarra, como se desprende del 9º punto de la resolución⁶⁸⁴.

⁶⁸⁴ *Real Cédula de S.M. y Señores del Consejo por la qual se manda observar la Instrucción inserta para el modo de introducir en las Provincias de Castilla y Aragón los libros que se impriman en Navarra en cumplimiento de la Ley 10. de las ultimas Cortes de aquel Reyno.* En Madrid. En la Imprenta de Don Pedro Marín. Año de 1783. La Real cédula reproducía diez puntos a.) es libre la introducción de impresiones de Navarra que se hayan hecho con las licencias necesarias, observando las leyes de venta y comercio de libros; b.) igualmente se venderán libremente en Navarra los libros impresos en Castilla y Aragón con las debidas licencias; c.) la libertad de comercio se hace extensiva a las impresiones que se hagan en adelante en Castilla, Aragón y Navarra, sin exigir en las aduanas derechos; d.) el Consejo de Navarra seguirá las leyes de Castilla y Aragón en la concesión de licencias; e.) No se permitirá la impresión o reedición de obras nuevas que se hayan negado por el Consejo de Castilla. Para su reconocimiento se dará aviso por medio del Fiscal al de Navarra; f.) las licencias o aprobaciones del Ordinario para Navarra, se limitarán a las obras y materias que se expresan en las leyes a castellanas; g.) Para la utilidad de las obras y evitar las sátiras personales y opiniones perjudiciales a las regalías, el Consejo de Navarra nombrará censores de las facultades y ciencias a cuya censura se remitan; h.) el Consejo de Navarra comunicará a los interesados los reparos que tenga, para que sí

En ese sentido, no podemos perder de vista que la condición de la imprenta en el Reino de Navarra, a pesar de ciertas mejoras técnicas introducidas durante el siglo XVII, no fue ni boyante ni mucho menos importante durante el siglo XVIII⁶⁸⁵. Esta condición interna reforzaba la supremacía del mercado editorial y los talleres de Castilla encontrándose con mayor capacidad de maniobra a la hora de ejercer presión para sacar adelante sus intereses. A lo anterior se sumaba la delicada posición geo-política que siempre representó para la Monarquía el Reino de Navarra, pues lo que realmente “interesaba es que el reino no fuera una puerta de entrada a impresos poco ortodoxos al resto de España”⁶⁸⁶. Es decir, lo que el poder central buscaba era debilitar el escenario editorial de Navarra para evitar cualquier introducción y circulación de ideas que representaran un peligro para la Monarquía católica.

Y en esta actitud legislativa está la clave para comprender ciertas introducciones documentales que se le hacen al manual del padre Larraga. En esta etapa progresivamente el *Promptuario de la Theologia Moral* se convierte en un discurso cultural que transita cada vez más hacia territorios que están fuera de los estrictamente teológicos para introducirse, cual periódico político, en las coyunturas externas. No es extraño constatar que en el *paratexto* y preliminares de la edición del *Promptuario* de 1789 no se haga referencia alguna a hechos tan importantes para la historia occidental como los levantamientos producidos en Francia⁶⁸⁷. Como ya se dijo, desde fines de 1760 se aprecian las maniobras

corrijan los defectos, bien en la materia, bien en el estilo; i.) si la obra ha sido impresa con privilegio en Castilla o Aragón, el Consejo de Navarra no permitirá su reedición en su reino y, por último, j.) los Fiscales de ambos consejos mantendrán correspondencia para la buena interpretación de las ordenanzas. Véase Fermín de los Reyes Gómez (2000), *El libro en España y América*, op. cit., pp. 615-616

⁶⁸⁵ Javier Díaz Iturbide (2007), *Escribir e imprimir... op. cit.*, p. 243.

⁶⁸⁶ Fermín de los Reyes Gómez (2000), *El libro en España y América*, op. cit., p. 616.

⁶⁸⁷ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1789), *Promptuario de la Theologia Moral, compuesto primeramente por el P. M. Fr. Francisco Larraga del Sagrado Orden de Predicadores: despues reformado, y corregido en algunas de sus opiniones, é ilustrado con la explicación de varias Constituciones de N. SS. P. Benedicto XIV, en especial de las que hablan del Solicitante in Confessione::: del Ayuno, &c. por el Convento de Santiago del mismo Orden. Y ahora ultimamente acabado de reformat, añadir, y reducir á mejor método, orden y conexión de doctrinas en todos los demás tratados y materias. Por Don Francisco Santos, y Grosin, Presbítero, y Profesor de Teología. Tercera Edicion. Con Privilegio, y Licencias necesarias. En Madrid: En la Imprenta de D. Manuel Martin, calle de la Cruz, donde se hallará. En el paratexto solamente se reproducen el “Prologo” realizado por el Convento de Santiago de Pamplona para la reforma de 1760, del cual ya vimos fue*

editoriales que la Monarquía hispana llevó adelante para consolidar la campaña contra las obras peligrosas, especialmente, contra algunas obras francesas que contenían críticas a las regalías cuyo origen se encontraba en el conocido caso del Motín de Esquilache de 1766.

Nos parece que la ausencia de referencias a los hechos revolucionarios acontecidos en Francia puede entenderse por el temor de impresores y libreros a las reales órdenes de 18 de septiembre y de 1 de octubre de 1789. En estas reales órdenes se establecía que todas las estampas, papeles impresos y manuscritos, y cualquier tipo de texto u objeto alusivo a la Revolución Francesa, se retuviesen en las aduanas y se enviasen luego al Secretario de Estado y al Despacho Universal de Hacienda⁶⁸⁸. Las resistencias conservadoras frente a las ideas liberales, sobre todo las que salían de la acción estatal e inquisitorial, se hicieron particularmente duras a partir de 1791 con el “cordón sanitario” aplicado por el Conde de Floridablanca para evitar cualquier tipo de “contagio revolucionario”⁶⁸⁹.

A pesar del silencio sobre los acontecimientos franceses ordenado por la Monarquía, creemos que igual se encuentra una respuesta literaria al interior del *Promptuario de la Theologia Moral*. Sin embargo, esta respuesta es de manera indirecta, ya que al final de la edición de 1789 se reproduce un extenso “Documento Importante sobre los contrabandos”⁶⁹⁰. Si bien no hemos podido confirmarlo, pensamos que en la edición de 1788, impresa por Manuel Martín⁶⁹¹, también debe haberse incluido este documento porque se encuentra refrendado por el Arzobispo

realizado por Fr. Antonio Sainz, Catedrático de Santo Tomás en la Universidad de Alcalá, la “Advertencia preliminar” de la reforma de 1780 realizada por Francisco Santos y Grossin, y finalmente, un documento titulado “Documento importante sobre los contrabandos”.

⁶⁸⁸ B.N.E.S.C., *Novísima Recopilación...op. cit.*, Libro VIII. Título XVIII. Ley XIII. “Observancia de las anteriores prohibiciones, con nuevas declaraciones para evitar la introduccion de libros prohibidos”, nota 15, p. 159.

⁶⁸⁹ Luis Miguel Enciso Recio (2009), “La recepción de la *Enciclopedia* en España”, en Alfredo Alvar Ezquerria (coord.), *Las Enciclopedias en España...op. cit.*, p. 505. En una obra que aun es una referencia para comprender el siglo XVIII hispánico, Richard Herr habla de la “paranoia de Floridablanca” frente a la amenaza generada por la crisis revolucionaria en Francia. Véase Richard Herr (1964), *España y la revolución del siglo XVIII*, Madrid: Aguilar.

⁶⁹⁰ Puede consultarse íntegramente el documento en los anexos finales.

⁶⁹¹ Francisco Aguilar Piñal (1989), *Bibliografía de autores españoles del siglo XVIII*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología, tomo V, p. 54.

de Toledo, Francisco Antonio Lorenzana, y el secretario Juan Fernández de Arévalo el día 11 de diciembre de 1787. Pero lo más importante de la inclusión de este documento no sólo es que refleja lo dañino que era el contrabando para la estabilidad económica de la Monarquía hispana, sino que se entiende el perjuicio económico también como un problema moral. La introducción de un documento de este tipo, que posee una clara entidad ideológica, refleja cómo se pone en funcionamiento una praxis político-cultural determinada.

Se utiliza un libro con un objetivo teológico-pastoral bien definido, como era preparar a los sacerdotes para la administración de la confesión, que podía garantizar la victoria en el combate contra las ideas que podrían resultar contrarias a los intereses de España como eran los contrabandos. Con esto se ponía en marcha un interesante mecanismo de acción política y económica al vincular el pecado y los temas de conciencia con actividades que resultaban peligrosas para una Monarquía. Aprovechando un texto de extraordinaria difusión, como era el manual del padre Larraga, el poder central se aseguraba un gran radio de influencia al ser enviado el documento “[a] nuestro Venerable Clero Secular y Regular, y á todos los Fieles de este nuestro Arzobispado”⁶⁹². En este sentido, más que un ataque directo al contrabando es un ataque contra el sistema ideológico liberal. La Monarquía hispana lo que hace es atacar la modernidad como modelo cultural en defensa de la fe católica y el rigorismo moral. En estos términos se dirige el Arzobispo de Toledo al clero y a los fieles:

“Todos los males que vemos en el mundo, proceden del amor desordenado de la libertad, el qual nos hace mirar con horror quanto la estrecha, aunque sea dentro de los limites de la razon; y así es, que nuestra corrompida naturaleza siempre siente el freno justísimo de las leyes, y trabaja contra la razon por sacudirle de cualquier manera: unas veces no reconociendo la fuerza de sus mandatos, otras interpretándolas á su capricho, y otras negándose abiertamente á su cumplimiento, siempre respirando una libertad que le es muy perjudicial. Porque

⁶⁹² B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1797), *Promptuario de la Theologia moral (...) y ahora ultimamente acabado de reformar, añadir y reducir a mejor methodo por Don Francisco Santos y Grosin*. En Madrid: en la imprenta de D. Manuel Martin, “Documento Importante sobre los Contrabandos”, p. 761.

el uso del libre albedrío con que Dios dotó á los hombres, á fin de que no fuesen sus acciones forzadas, sino voluntarias y meritorias, se ciñe y limita en la moral solamente á lo justo, á lo bueno y á lo lícito; y así con verdad se dice que solo podemos lo que por derecho natural, divino y humano podemos: pues la libertad no ha de ser para sacudir la ley divina, natural, eclesiástica, ó civil, no para lo malo y prohibido, sino para lo bueno y lo lícito en la esfera y clase de cada hombre, que solo será racional quando obre según la razon: solo será christiano quando no se aparte de los preceptos evangélicos; y solo será buen vasallo, quando reconozca las Potestades á que Dios manda obedecer en la tierra”⁶⁹³

La relación entre política y religión es una idea en la historiografía que está suficientemente aceptada y no representa ningún descubrimiento⁶⁹⁴. A pesar de eso, y teniendo en consideración el documento sobre los contrabandos incluido en el manual del padre Larraga, nos parece que sería bastante temerario de nuestra parte hablar de una *politización* de la teología y la religiosidad o de una *teologización* de la política. Creemos que muchas veces se afirma esta conclusión con cierta displicencia, ya que depende de factores tan ambiguos y difíciles de pesquisar documentalmente como sería establecer los límites entre lo meramente temporal y las manifestaciones puramente religiosas. Relación problemática que parece mucho más evidente en la práctica de la confesión por el control de las conciencias que imprime, pero también mucho más velada por ser una práctica que no deja legado documental de los relatos y diálogos “privados” entre confesor y penitente.

Nos parece que es mejor matizar esta relación entre política y religión y hablar de una superposición que, dependiendo de las circunstancias, puede resultar más o menos equilibrada. Esta manera de entender la vinculación es más adecuada para entender el papel del *Larraga* en este escenario, pues, particularmente durante la

⁶⁹³ Ibídem.

⁶⁹⁴ Desde nuestra perspectiva y objeto de estudio, tanto por la relación que se establece entre poder y la órdenes religiosas, puede verse a modo de ejemplo la obra de Fernando Negredo del Cerro (2006), *Los predicadores de Felipe IV. Corte, intrigas y religión en la España del Siglo de Oro*, Madrid: Editorial ACTAS.

primera mitad del siglo XVIII, no se integraban en los apéndices al texto documentos referentes a situaciones externas como lo refleja la inserción del relativo sobre los contrabandos. Esta vinculación, sutilmente asimétrica, se aprecia cuando al final del documento se explica el peligro del contrabando y el papel que párrocos, confesores y sacerdotes deben adoptar:

“Nos complacemos justamente de que en este Arzobispado los Párrocos sabios, y el Clero Secular y Regular mas distinguido de todo el Reyno, no se hallan teñidos ni aun levemente de máxima, ó sentencia alguna que ofenda á la Majestad del Soberano, y obediencia debida á sus leyes; y por lo mismo esperamos y les encargamos, que con su doctrina en el confesionario, en el púlpito y en la cátedra arranquen la raiz de qualquier sentencia contraria á nuestro comun sentir; aconsejando y enseñando, que pecan gravemente los que defraudan al Rey de sus tributos, los Contrabandistas que introducen generos prohibidos, los receptadores que abrigan ó recogen á los Contrabandistas, y todos los que cooperan á semejantes fraudes, opuestos á la ley de Dios, destructivos de la potestad legítima, y que aun solo por las malas resultas y circunstancias que agravan el delito, arruinan casas, periden familias y aniquilan pueblos, crece la malicia á grado de gravedad, que es indispensable que los Ministros del Santuario se revistan de un zelo santo para disipar y destruir semejantes delitos / Así nos lo prometemos y esperamos cumplan todos los Parrocos, Confesores y Sacerdotes; y mandamos que esta nuestra Carta se lea en un dia festivo en la Misa al tiepo del Ofertorio, para que todos se arreglen á su contenido”⁶⁹⁵

Luego que las críticas y reformas al texto hicieran que el ritmo de ediciones de la obra del padre Larraga fuera mucho menor, la preocupación sobre los contrabandos y la secularización cultural de la segunda mitad del siglo XVIII lograron reposicionar el *Promptuario* como un libro útil para la Monarquía católica. Tras la reforma de 1780 pareciera ser, dado el aplauso con que fue

⁶⁹⁵ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1796), *Promptuario de la Theologia moral (...) y ahora ultimamente acabado de reformar, añadir y reducir a mejor methodo por Don Francisco Santos y Grosin*. En Madrid: Benito Cano, “Documento Importante sobre los Contrabandos”, p. 768.

recibida, que las nuevas tiradas no fueron suficientes. La carestía literaria del manual del padre Larraga generó, por ejemplo, gran preocupación en el Virreinato de Nueva España. Incluso, dada esta intranquilidad, las propias autoridades virreinales habrían mandado a imprimir la obra como se observa en la *Gazeta de México* en 1786:

“Con el motivo de haber escaseado tanto el Prontuario de la Teologia Moral compuesto por el P. M. Fr. Francisco Larraga, é ilustrado por segunda vez por Grosin, que no se halla por ningun precio; y tener al mismo tiempo noticia de que tampoco los hay impresos en España, como lo acredita el no venir ni uno solo en las últimas Memorias de Libros que han llegado: ha determinado esta Oficina hacer una Edicion con caracteres algo mayores, de que resultará sacar el volumen otros quatro ó cinco pliegos mas de los noventa y cinco que tienen los Impresos en España, también en quarto, papel bueno y encuadernacion de pergamino, procurandose en todo la perfeccion y brevedad”⁶⁹⁶

No podemos confirmarlo completamente, pero al parecer nunca llegaron a imprimirse dichas ediciones. De una noticia publicada posteriormente en la propia *Gazeta de México* se desprende que no se imprimieron esas ediciones, pues se ofrecía la devolución del dinero a quienes ya se hubiesen suscrito para comprar estas nuevas ediciones mexicanas:

“Se tiene noticia que se hallan ya en Veracruz exemplares de la Summa Moral del P. Larraga, y por esta razon se desiste de la Edicion anunciada: Los Subscriptores a ellas pueden ocurrir por sus 4 ps.”⁶⁹⁷

Con todo, podemos decir que concluyendo el siglo XVIII el *Promptuario de la Theologia Moral* decae en el número de ediciones que salen de los talleres de los impresores. Es interesante destacar que con este período, y como veremos en el siguiente apartado, concluye el monopolio de los impresores madrileños. Iniciado

⁶⁹⁶ B.N.E.H., *Gazeta de Mexico*, Número 15, tomo II, martes 8 de agosto de 1786, f. 171.

⁶⁹⁷ B.N.E.H., *Gazeta de Mexico*, Numero 18, tom. II, martes 26 de septiembre de 1786, f. 208.

el siglo XIX las posteriores ediciones del manual del padre Larraga emigrarán del centro metropolitano y tendrán como destino preferente las imprentas aragonesas y catalanas.

La pérdida del “centro editorial” y los auxilios a la Monarquía Católica (1792-1833)

En términos generales podemos observar que durante este período se aprecia un considerable aumento en las impresiones del *Larraga*. Sin duda, y no será algo que aquí sea necesario desarrollar, este es un período muy convulso dentro de la historia hispana del Antiguo Régimen. El temor que genera la revolución en Francia y su nueva ideología, las abdicaciones de Bayona, los sangrientos hechos del 2 de mayo con la consecuente crisis monárquica de 1808-1809, fueron todos acontecimientos traumáticos para la sociedad española. El giro francés en contra de Carlos IV, que según François Xavier-Guerra fue una verdadera traición de parte de Napoleón al romper arbitraria e inesperadamente la cooperación hispano-francesa, fue el acontecimiento histórico, pasando desde su dimensión política hasta el quiebre cultural que representa, más determinante tanto para el destino de la Monarquía hispánica como para la historia europea. Más adelante veremos, como parte de estos delicados acontecimientos, se reflejan en el itinerario editorial de la obra del padre Larraga.

Como explicamos en el apartado introductorio, quisimos situar el fin de este período en 1833 debido a que nos parece la fecha más apropiada en nuestra concepción de la cronología de la historia moderna española, pues con el término del gobierno de Fernando VII, al menos en el papel, gran parte de las instituciones del Antiguo Régimen hispano terminan por hundirse. Así, según el vaciado de información que hemos realizado, desde la edición de 1792 confeccionada en la imprenta de Isidro López en Alcalá de Henares⁶⁹⁸, hasta la edición de 1833 salida

⁶⁹⁸ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1792), *Promptuario de la Theologia Moral, compuesto primeramente por el P. M. Fr. Francisco Larraga del Sagrado Orden de Predicadores: despues reformado, y corregido en*

de la imprenta Sierra y Martí en Barcelona⁶⁹⁹, el *Promptuario* se dio a la estampa en 36 ocasiones.

IMPRESOR	LUGAR IMPRESIÓN	NUMERO IMPRESIONES	AÑOS
Isidro Lopez, se hallará en la librería de Elias Ranz	Alcalá	4	1792, 1793, 1794, 1796
Manuel Martin	Madrid	1	1795
Benito Cano	Madrid	2	1796, 1802
Los Consortes Sierra y Marti	Barcelona	3	1797, 1814, 1833
Viuda Mallen, Hijos y Cia	Porto	1	1797
Simão Thaddeo Ferreyra	Lisboa	1	1798, 1802
Antonio Alvarez Ribeiro	Porto	3	1798, 1803, 1813
Viuda de Longáz e hijo	Pamplona	1	1799
Viuda e Hijos de Marin	Madrid	1	1801
Imprenta de Villalpando	Madrid	1	1801
Imprenta Repullés	Madrid	1	1804
Medardo Heras	Zaragoza	1	1804
J. de Collado	Madrid	1	1805
Imprenta Ruiz	Madrid	1	1805

algunas de sus opiniones, é ilustrado con la explicación de varias Constituciones de N. SS. P. Benedicto XIV, en especial de las que hablan del Solicitante in Confessione: del Ayuno, &c. por el Convento de Santiago del mismo Orden. Y ahora ultimamente acabado de reformar, añadir, y reducir á mejor método, orden y conexión de doctrinas en todos los demás tratados y materias. Por Don Francisco Santos, Y Grosin. Con Licencia. En Alcalá: En la imprenta de Don Isidro Lopez. .

⁶⁹⁹ B.N.Ch.S.M., Francisco Larraga (1833), *Promptuario de la Theologia Moral, del P. F. Francisco Larraga, reformado, corregido é ilustrado con varias Constituciones de Benedicto XIV. en especial del Solicitante in Confessione, del Ayuno, etc. por el Convento de Santiago del Orden de Predicadores. por D. Francisco Santos, y Grosin, Presbitero, y Profesor de Teología.* Barcelona: Sierra y Marti.

Imprenta de Brusi y Ferrer	Barcelona	1	1805
Francisco Piferrer	Barcelona	2	1814, 1833
Impressao Regia	Lisboa	2	1808, 1817
Imprenta calle de la Greda	Madrid	1	1819
Imprenta Viuda de la Rada	Pamplona	1	1819
Juan Brugada	Madrid	1	1822
Miguel y Tomás Gaspar y la viuda de Roca	Barcelona	1	1827
Polo y Monge	Zaragoza	4	1829, 1832

CUADRO 9. *Impresiones entre 1792-1833. Elaboración propia.*

Como se aprecia en el cuadro anterior de la *cronogeografía* de este período, resalta la pluralidad de contextos geográficos en los que se imprime el *Larraga*. Si bien siguen siendo dominantes las impresiones realizadas en Castilla, contando las cuatro hechas en Alcalá de Henares y las once realizadas en Madrid, destacan las siete ediciones de Barcelona y las tres de Zaragoza. En menor cantidad, por razones que ya hemos visto, Pamplona aparece solamente con dos ediciones bastante distanciadas entre sí realizadas por el taller de la Viuda de Longáz y la imprenta de la Viuda de la Rada. Desde el punto de vista de los monopolios editoriales este período quiebra la tendencia que había perpetuado a ciertos grupos de impresores. De las 27 ediciones impresas en España en este período, podemos decir, que se distribuyeron en 18 imprentas distintas entre Madrid, Alcalá de Henares, Barcelona, Zaragoza y Pamplona. De hecho, aquí culmina el monopolio sobre la obra del padre Larraga que desde 1760 tenía el impresor madrileño Manuel Martín con la última edición que imprimió en 1795.

Esta dispersión geográfica dentro de las ediciones podemos explicarlo utilizando brevemente el caso del impresor Isidro López que es el que más destaca en este período. Este impresor realizó sus ediciones en su imprenta de Alcalá de Henares

no sólo porque el Consejo se ubicase ahí y el trámite de aceptación de una obra fuese más rápido, si no porque era menos costoso imprimir allí que en Madrid. Sin embargo, el impresor no dejaba de ganar económicamente porque no sólo vendía el *Promptuario* en el propio taller de la imprenta como era la costumbre. También traía los libros que imprimía, como se expresa en las formulas en las portadas de sus ediciones, a su librería madrileña ubicada en la Calle de la Cruz con todo el prestigio social y el beneficio económico que significaba vender en Madrid.

Ahora bien, tras un gran silencio editorial fuera de España en esta segunda mitad del siglo XVIII, con la excepción de la edición realizada en México en 1766, destaca en este período el retorno del carácter internacional del *Promptuario*. Según la información con la que disponemos, desde la edición de 1749, impresa en Coimbra en los talleres de Antonio Simoens Ferreyra, no se habían impreso ediciones del *Larraga* en imprentas portuguesas. Para contar con nuevas ediciones lusas se tuvo que esperar hasta 1797 con la edición en dos volúmenes realizada en Porto en la oficina de la Viuda Mallen, Hijos y Compañía⁷⁰⁰. Así, entre 1797 y 1829 el manual del padre Larraga se dio a la estampa en Portugal en diez ocasiones repartidas entre las cuatro realizadas en Porto (1797, 1798, 1803 y 1813) y las seis ediciones lisboetas (1798, 1802, 1808, 1817 y 1829). Cómo se ve, y a diferencia de la primera mitad del siglo XVIII, Coimbra desapareció como centro de impresión del *Promptuario*. Sólo mencionar como última referencia respecto de las ediciones portuguesas un aspecto relacionado con su formato, pues nos da más luces para entender los avatares de la cultura escrita durante el siglo XVIII en general y la vida editorial del *Larraga* en particular. La mayoría de las ediciones están impresas en formato de 15 cms. a diferencia del formato de 20-21 cms. de las ediciones hispanas. Por ejemplo, las ediciones de 1797 de Porto y 1798 de Lisboa ambas fueron impresas en dos volúmenes⁷⁰¹. La edición de Porto de 1798 realizada en la

⁷⁰⁰ B.N.P., Francisco Larraga (1797), *Promptuario de la Theologia Moral*. En Porto, off. De. Viuva Mallen, Hijos y Cia, 2 vols.

⁷⁰¹ B.N.P., Francisco Larraga (1798), *Promptuario de theologia moral / composto primeiramente pelo P. M. Fr. Francisco Larraga...; reformado e accresentado... por D. Francisco Santos e Grosin*. En Lisboa, off. De Simão Thaddeo Ferreyra, 2 vols.

oficina de Antonio Álvarez Ribeiro contó con tres volúmenes⁷⁰². Y por último, la “*Nova Edição correcta*” de 1829 impresa en Lisboa contó con más ni menos que con cuatro volúmenes⁷⁰³. Si tenemos como referencia los grandes formatos de las ediciones portuguesas, y el desuso en que éstos habían caído por ser poco manejables y caros en el proceso de producción editorial, creemos que la legitimidad del discurso teológico de la moral *larraguense* fue lo que permitió, entre otras cosas, que se siguiera imprimiendo fuera de España y en formatos tan poco comerciales.

Vimos en el período anterior que existía un evidente silencio sobre los violentos hechos producidos en Francia en 1789 en un libro tan masivo como pertinente desde el punto de vista moral en la lucha contra la ideología liberal y la secularización. Desde la real cédula de 1778 que prohibía el ingreso de libros extranjeros, pasando por la real orden de 1785 sobre libros antirreligiosos⁷⁰⁴, se consolidó en las últimas décadas del siglo XVIII un proteccionismo en lo que a materia libresca se refiere. A pesar de eso, ni la preocupación del Consejo de Castilla, ni el celo de la Inquisición, lograron impedir que se filtraran ideas peligrosas para “la moral y las buenas costumbres”, entre otros motivos, porque los mismos libreros, dada su codicia y el lucro de la actividad editorial, introducían todo tipo de libros⁷⁰⁵.

Lo que nos importa de todo este ambiente tenso y enrarecido por la realidad política que vive España es como esta situación afecta la vida editorial del *Promptuario de la Theologia Moral*. La real orden de 7 de junio de 1793 prohibía insertar cualquier noticia, ya sea en papeles sueltos o en libro, que hiciera

⁷⁰² B.N.P. Francisco Larraga (1798), *Promptuario de Theologia Moral / composto primeiramente pelo P. M. Fr. Francisco Larraga...; reformado e accresentado... por D. Francisco Santos e Grosin*. En Lisboa, off. De Simão Thaddeo Ferreyra, 3 vols.

⁷⁰³ B.L.L., Francisco Larraga (1829), *Promptuario de la Theologia Moral... Traduzido e accresentado comos casos reservados de todos osbispados do reino. Nova edição correcta, e accresentada de huma dissertaçãopreliminar sobre os Lugares theologicos*. En Lisboa, s/n, 1829, 4 vols.

⁷⁰⁴ B.N.E.S.C., *Novísima Recopilación...op. cit.*, Libro VIII. Título XVI. Ley XXXIII, p. 142.

⁷⁰⁵ Fermín de los Reyes Gómez (2000), *El libro en España y América, op. cit.*, p. 637.

referencia a los acontecimientos revolucionarios ocurridos en Francia⁷⁰⁶. En efecto, las ediciones del *Promptuario* correspondientes a 1793 y 1796 sólo reproducen el prólogo de la Universidad de Santiago de Pamplona de 1760, la *advertencia preliminar* y el documento sobre el contrabando...nada sobre Francia. En las ediciones de 1797, 1801, 1802, 1804⁷⁰⁷, 1805, 1814 , 1819, 1829, 1832 y 1833, que son a las que tuvimos acceso, constatamos que ni el prólogo ni la advertencia preliminar se incluyen, pero si se vuelve a la “batalla ideológica” al reproducir casi exclusivamente el documento sobre el contrabando. A pesar de la reforma de 1780 se integra un pequeño texto dirigido “al prudente lector” que, apoyándose en la necesidad de nuevos cambios al texto tanto por errores de imprenta como ciertas confusiones de doctrina, remata nuevamente con la importancia que tiene para los confesores y párrocos el documento de los contrabandos y lo que eso significa para el bien de la Monarquía:

“El deseo y sincera voluntad de que este Promptuario Moral (que andaba en manos de todos) fuese mas útil á los jóvenes Estudiantes, y principiantes Moralistas, me exitaron y movieron á mejorarlo y añadirlo en la forma que se publicó en Madrid su primera Edicion año de mil setecientos y ochenta. Pero como aquella Edicion fue demasiado apresurada, y no meditada de espacio resultó quedar en ella varios defectos y lunares, algunas equivocaciones y yerros especialmente de Imprenta, contradiccion de doctrinas alguna vez, y obscuridad en varios puntos; inconexion de diferentes que estaban en el antiguo, y se omitieron sin coordinar del todo: como tambien se dexaron sin añadir algunas

⁷⁰⁶ La real orden resolvía lo siguiente: “Que todos los libros en lengua Francesa, que llegue á las Aduanas de las fronteras y puertos con destino á Madrid, se remitan por los Administradores de ellas, cerrados y sellados, á los Directores generales de Rentas; los cuales avisen a su llegada al Gobernador del Consejo, para que haciéndolos reconocer, se dé el pase á los que fueren corrientes, deteniendo los sediciosos, y que traten de las revoluciones de Francia, que se deberán remitir por Dichos Directores al Ministerio de Estado”, B.N.E.S.C., *Novísima Recopilación...op. cit.*, Libro VIII. Título XVIII. Ley XIII, “Observancia de las anteriores prohibiciones, con nuevas declaraciones para evitar la introducción de libros prohibidos”, p. 160.

⁷⁰⁷ Como en las ediciones portuguesas de este período, llama la atención que ésta también sea de varios volúmenes. De manera casi irónica se presenta como un “breve compendio” del antiguo *Larraga* conformado por 4 volúmenes según la propia información que entrega la nota que se adjunta al final del primer tomo que es el único con el que contamos. B.H.M.V., Francisco Larraga (1804), *Compendio breve, claro, y sustancial, en forma de Dialogo, del Prontuario Moral de Teología Moral, compuesto primeramente por el Padre Maestro Fray Francisco Larraga, del Orden de Predicadores; y ahora últimamente reformado, Añadido, y reducido á mejor método, Orden, y conexion de doctrinas, por Don Francisco Santos y Grosin, Presbítero, y profesor de Teología*. En Madrid: En la imprenta de Repulles.

cosas bien necesarias de saberse por qualquier Moralista principiante. En atencion á todo esto, y que, en medio de estos insinuados defectos, y otros que fácilmente pudieron advertir los doctos, fue bien admitida en España aquella Edicion: ahora de nuevo estimulado del mismo objeto y fin, he procurado retocarlo, y añadirle todo lo que he juzgado útil y necesario de corregirse, y añadirle en muchos puntos doctrinas muy oportunas é importantes: aclarar muchos puntos; mejorar varias definiciones, dandolas con mas exactitud y claridad; poniendo al último un Resumen mas extenso y copioso de ellas, pertenecientes al Moral: con lo que se da mas inteligencia á varios puntos, que se tocan ligeramente en el Promptuario, y se hace mas util á los principiantes Moralistas, y Ecsaminandos. Finalmente ha parecido conveniente poner tambien al último un Documento sobre Contrabandos, tan necesario á qualquier Confesor y Párroco, como tan importante á la seguridad de las conciencias, tranquilidad del Reyno, y Monarquía Española”⁷⁰⁸

Resulta al menos llamativo que esta advertencia apareciera en la edición de 1801, “con licencia del Real y Supremo Consejo”, y el 8 de junio de 1802 se extendiese una real cédula que inauguró una serie de actos y disposiciones de parte de la Monarquía para evitar el ingreso de ideas revolucionarias desde Francia⁷⁰⁹. Es decir, a pesar de las disposiciones legales impuestas por la Corona, el *Larraga* generaba “silenciosos ruidos” referentes a esta batalla ideológica y a la convulsa situación política internacional que vivía España en la transición del siglo XVIII al XIX.

Coincidencia o no, pero es evidente que si nos fijamos en la *geografía* de las ediciones del manual del padre Larraga se ve un cambio tan interesante como importante. En este momento de la vida editorial del *Promptuario de la Theologia*

⁷⁰⁸ B.D.U.C.M., Francisco Larraga (1814), *Promptuario de la Theologia Moral, del P. Fr. Francisco Larraga, reformado, corregido é ilustrado con varias Constituciones de Benedicto XIV. en especial del Solicitante in Confessione, del Ayuno, &c. Por el Convento de Santiago del Orden de Predicadores, por Don Francisco Santos, y Grosin, presbítero y profesor de Teología, y ahora nuevamente en Barcelona por otro profesor de la misma facultad*. Barcelona: En la Imprenta de Sierra y Martí.

⁷⁰⁹ Fermín de los Reyes Gómez (2000), *El libro en España y América, op. cit.*, p. 636.

Moral, se ve una mayor circulación y equilibrio entre las ediciones castellanas con las aragonesas, catalanas y navarras. Incluso tenemos referencias de que se haya vendido en la librería Carbonell en Mallorca⁷¹⁰.

Dada la legislación que hemos visto, y la evidente preocupación mostrada por la Corona respecto a las ideas liberales, y sin ser un recurso exclusivo, nos parece que el creciente número de ediciones del *Larraga* en las imprentas ubicadas en los territorios cercanos a Francia (Aragón, Navarra y Cataluña) son parte de una estrategia de protección frente al liberalismo en una Monarquía, que como vimos en el capítulo 1 y 2, era profundamente católica y tridentina.

Con todo, y para ir concluyendo, estas ediciones hechas en imprentas cercanas al territorio francés pueden operar como una auténtica “frontera simbólica” que blindaba la conciencia y el plano de las ideas dado el extraordinario éxito editorial del *Promptuario*. A pesar de la ausencia de referencias explícitas sobre acontecimientos tan importantes como la Revolución Francesa, vemos como el *Larraga* por medio del “uso” de este silencio hace explícitos estos acontecimientos y la consecuente preocupación monárquica. Quizás la única edición de este período que hace referencia más o menos explícita al atraso y decadencia de España a fines del Antiguo Régimen, las convulsiones ideológicas y su vinculación con el pensamiento teológico-moral, es la realizada en 1822 cuyo título reformado refleja directamente la delicada realidad política⁷¹¹. En la introducción y “designio del plan de la obra” se hace clara la crítica al atraso e inmovilidad en la que se encontraba la España, cuyos cuestionamientos están dirigidos particularmente a la pervivencia del método escolástico como estructura de identidad cultural. La introducción muestra como el pensamiento experimental es beneficioso y es la clave para salir del inmovilismo:

⁷¹⁰ B.N.E.H., *Diario de Mallorca*, Número 358, Año IV, sábado 21 de diciembre de 1811, p. 1432.

⁷¹¹ B.N.E.S.G., *LARRAGA DEL AÑO DE 1822, Promptuario de la Theologia moral, conforme á las Doctrinas Eclesiásticas y Políticas vigentes en España*. Obra interesante, no solo á los eclesiásticos, sino á los seculares de uno y otro sexo. Por dos individuos del clero español **amantes de sus compatriotas**. Tomo Primero. Madrid: Imprenta de D. Juan Brugada. 1822. La negrita es nuestra.

“De aquí es que á proporcion que los hombres han sido mas activos y laboriosos en sus experiencias y observaciones sobre las cosas que sirven de materia á las artes y á las ciencias, han conseguido mayor ilustracion en ellas, como por el contrario; y de aqui el fomento ó decadencia de las mismas artes y ciencias aun entre unos mismo pueblos y naciones. La España ha seguido igual suerte, viéndose unas veces mas y otras menos ilustrada en las artes y en las ciencias, segun la aplicacion que se ha tenido á sus objetos respectivos, y trabajos que se han dado para adelantar en ellos; viéndose en todos tiempos hombres sabios é ignorantes, viciosos y llenos de virtud, conforme al conato y eficacia con que se han aplicado á instruirse en la verdad y habituarse en la virtud, huyendo el error y el vicio. Mas siempre, siempre ha sido precioso que los que se han sabido hayan trabajado para ello, experimentando, observando y reflexionando por sí, ó enterándose y aprendiendo los resultados de la esperiencia y reflexiones de otros. Pero cuando este último proceder se hace comun entre los hombres, acomodándose solo á seguir lo que otros les enseñen, sin tomarse el trabajo de hacer esperiencias, observaciones y reflexiones por sí; sus conocimientos quedan en un estado de parálisis, en que nada se adelanta. Entonces no se trata de averiguar otra cosa que la que han dicho los que llaman maestros, se jura en sus palabras como si fueran infalibles, y caminando por lo que dictan sin examen alguno de su verdad, se obra en un todo rutinariamente, se adoptan máximas erróneas como las mas ciertas, se apodera del entendimiento humano la preocupacion que produce la estupidez y pertinacia, viviendo en las tinieblas persuadidos que viven en medio de la luz”⁷¹²

Y la reclamación continúa agriamente su exposición cuando habla sobre el lamentable estado de la teología moral:

“La España ha vivido en aquel lamentable estado por mucho tiempo, siendo una de las causas que han atrasado los conocimientos en ella. Asi lo aseguran los que atentamente discurrieron el por qué de los pocos progresos que se observaban en esta nacion sobre las ciencias: todas se hallaron entorpecidas en sus

⁷¹² Ibíd., pp. III-IV.

adelantamientos por las indicadas causas, y no pudo menos de sufrir igual suerte la ciencia de las costumbres cristianas, ó la teología moral. No dejaban de escribirse algunas obras de esta, pero no era tanto el intento en ellas presentar los caminos breves y sencillos á descubrir la verdad en las reglas de la conducta de los hombres para que consiguiesen el fin que deben proponerse en todas sus acciones, cuanto en sostener las opiniones de aquellos que se habian clasificado de maestros, y sobre que se habia formado un espíritu de partido que privaba discurrir fuera de los principios establecidos por ellos con dogmas los mas infalibles. Tomistas, Escotistas, Egidianos, Baconistas, Durandistas, Molinistas, vé aqui varios de los partidos que se formaron y sobre los que se escribia para sostener las doctrinas de sus corifeos, ó según lo que se hallaba, ó según lo que á cada cual le parecia hallar en ellos; pero con la persuasion de que convencidos de haber encontrado el dicho de un maestro, ya no podia replicarse contra él por sus partidarios. El tiempo por tanto se gastaba todo en averiguar estos lo que habian dicho aquellos, sucumbiendo ciegamente cuando llegaba á encontrarse (...) Con semejantes preocupaciones era imposible adelantar en el camino del descubrimiento de la verdad, y lejos de aclararlo para caminar por él con los menores tropiezos posibles, se obscurecia cada vez mas, y lo llenaban de impedimentos que lo iban haciendo inaccesible”⁷¹³

Lo que aquí nos importa ilustrar es la maniobra política que se da en la utilización de un texto de moral, escrito para confesores, y cómo dicha maniobra intenta introducir cambios culturales en la sociedad y en sus sistemas de pensamiento. En este período, el *Larraga* comporta una estrategia discursiva condicionada por su propio éxito editorial. Vimos como el hecho que estuviera muy difundido, si no poseía las doctrinas adecuadas, podía generar un peligro. Por tanto, siguiendo este argumento aportado por la reflexión de Santos y Grosin en 1780, también se puede aceptar la idea que la mejor manera de combatir el atraso de la Monarquía, y generar cambios culturales, era utilizar un libro que ya estaba muy difundido y arraigado educacionalmente en el clero español. En este sentido, el concepto clave

⁷¹³ *Ibíd.*, pp. V-VI.

para comprender el éxito editorial del *Larraga* en este período, particularmente aplicable desde la segunda mitad del siglo XVIII, era la *confianza* que el mundo eclesiástico, los agentes políticos y la sociedad civil tenían en la obra. Evidentemente, la presencia constante en el mundo editorial de un libro con una temática tan delicada y espinosa, generaba una suerte de costumbre doctrinal que disminuía el *temor ideológico* que caracterizaba un ambiente intelectual y moral tan convulsionado como era el de la España de fines del Antiguo Régimen.

La obra del padre Larraga estaba muy latente y, si se nos permite el término, “enquistada” en el imaginario socio-político y eclesiástico lo que generaba un espacio textual y simbólico con las condiciones necesarias para poder defender lo antiguo como para propiciar lo moderno. A pesar de todas las críticas teológicas que se hacen al *Larraga* siempre se habían incluido todas bulas y mandatos pontificios. Esta estrategia se aprecia cuando en la edición de 1822 se explica que:

“Siendo la obra del P. Lárraga la mas conocida en el clero de España, la que mas le sirve en las resoluciones y doctrinas morales, y la que ha tomado el mayor ascendiente en los estudios de teología moral, pareció que esta obra seria la que debia modificarse para el fin indicado. Lo adoptaron pues así, por cuya razon presentan la obra del P. Lárraga como si su autor la hubiese formado en el año de 1822, en que sin duda la habria escrito conformándose á las doctrinas vigentes en este tiempo; del mismo modo que se conformó cuando escribió á las doctrinas vigentes en aquel. Tal ha sido el designio de los editores de la presente obra”⁷¹⁴

No podemos asegurar aún que esta situación se haya producido durante todo el siglo XVIII, pero si creemos que el hecho de que fuera un libro que se fue imprimiendo continuamente alimentaba sobre la marcha la idea que fuera más lógico reformar una obra que ya estaba lo suficientemente probada que intentar con algo nuevo. Era una estrategia mucho más práctica y eficaz utilizar una obra conocida y aceptada que una publicar una que no contara con los apoyos institucionales que ya hemos descrito para el manual del padre Larraga. Dado que

⁷¹⁴ *Ibíd.*, p. XXXIII.

no teníamos como comprobar lo que hemos expuesto sobre esta estrategia un tanto espontánea, no habíamos propuesto este análisis para períodos editoriales anteriores especialmente durante la primera mitad del siglo XVIII. Pero contamos con una argumentación similar en la reforma de 1780 en la que se explica que, a pesar de los errores y necesidad de reforma, y dada la confianza que existía en la obra del padre Larraga, se reconocía que era el manual para la confesión que más corría entre frailes y párrocos superando incluso a las obras de moral actualizadas a los tiempos y a las doctrinas publicadas a fines del XVIII:

“Por lo que es necesario confesar tambien, que aun después de esta primera reforma, é ilustración del Promptuario Moral, éste necesitaba todavía de otra mucho mayor, y tan universal, que hasta el P. Maestro Ferrer tuvo por mas facil y acertado componer su Suma Moral, que corregir el Promptuario, como lo refieren⁷¹⁵ las memorias de su vida por estas palabras: *Emprendió asimismo hacer algunas notas al Promptuario de nuestro Larraga; pero halló tanto que corregir, que aprovechando el dicho de cierto Poeta, dixo con donaire: Como no lo quiteis todo, quedará una gran porquería. Decia bien* (prosigue el P. Mas, Adicionador de Ferrer): *pues aun despues de enmendada por su doctísimo Colegio, tenemos para imprimir ciento y veinte y una Notas importantes / A vista, pues, de estos tan sinceros como verdaderos testimonios, que dan de la necesidad de la correccion de nuestro Promptuario unos Padres tan doctos, y del mismo Instituto que el Maestro Lárraga, y en atencion á que es constante, que muchos de sus tratados carecian de auqellas luces, que la Theología Moral ha adquirido en estos últimos tiempos con las Declaraciones de los Papas, y de las Sagradas Congregaciones; y que casi todos, á excepcion de los que reformó el docto Padre Sainz, estaban confusos, y desordenados, ya por la importuna y superflua division de ellos, ya por no intitular sus parágrafos, y ya en fin, por interpolar y mezclar las doctrinas, y preguntas de unos en otros, originándose de aquí mayor tardanza, y obscuridad en la memoria, é inteligencia de los principiantes Moralistas. En atencion asimismo de que tambien es cierto, que no dexa el referido Promptuario de andar en las manos de todos los jóvenes, aprovechándose éstos de su brevedad, y de su doctrina para exponerse al exámen*

⁷¹⁵ Tom. I. *al principio de la suma Moral, reimpressa en Valencia.*

de Ordenados, y Confesores: y esto aun después que con tanto acierto y utilidad se han publicado ilustradas en nuestros dias la referida Suma del Padre Maestro Ferrer, el Directorio Moral del P. Echarri, y la Flor del Moral del Padre Maestro Cliquet”⁷¹⁶

Por tanto, en este período se aprecia todo el peso de la influencia del *Promptuario de la Theologia Moral* como obra de inevitable referencia y consulta, no sólo circunscrita al ámbito privado del sacramento de la penitencia, pues también es utilizado públicamente para la evaluación y resolución de distintas circunstancias sean estas de ámbito doctrinal como las que integraban el escenario político y social.

Otro ejemplo de la utilización del manual del padre Larraga como referencia doctrinal se observa en la delación remitida el 15 de de noviembre de 1793 al Comisario del Santo Oficio de Oñate en Logroño. En ella se cita el *Promptuario* como autoridad doctrinal contra varias proposiciones censuradas de la obra *Explanatio Juris Decretalium* de Cortabarría⁷¹⁷. En dicha delación el comisario del tribunal logroñés, Baltasar de Irala, procedió a la rectificación de las exposiciones de Cortabarría censurando particularmente la proposición referente al sacramento de la extremaunción⁷¹⁸. A continuación, citando al *Promptuario de la Theologia*

⁷¹⁶ B.H.M.V., Francisco Larraga (1780), *Promptuario de la Theologia Moral*, op. cit., “Advertencia preliminar” s/p.

⁷¹⁷ A.H.N., Sección Inquisición, Consejo, Censuras, Delación de varias proposiciones, Año de 1793, § 4474/3.

⁷¹⁸ En el documento se expone lo siguiente: “Cortabarría en su obra intitulada: Explanatio iuris Decretalium: al tomo primero titulo diez y seis de sacramentos non reiterandis en su parrafo ultimo hablando de las partes del cuerpo q[ue] se ungen quando se administra la estrema dice las siguientes palabras. quoad partes inungendas varia fuit veterum disciplina: hodie ununtur nares, aures, oculi, pedes, manus, et renes. En estas palabras se omite el sentido de la boca, y los pies y riñones se igualan con los demás sentidos en quanto a la unción, o a lo menos no se pone en su razón la claridad necesaria en el mismo titulo parrafo antepenultimo hablando del caracter: Anemine vidi satis perspicue explicatum quod sit, aut in quo constatat caracter: Canoniste dicere amant cum Concilio tridentino esse signum indelebile impressum in anima, quasi especialius quis constituatur per hec tria sacramenta in certo statu quo avelli neutiquam possiti. Parece que en estas sus primeras palabras hace injuria a los theologos y al mismo Concilio de trento que bastante explican en que consista el caracter o que cosa sea. Dicho Cortavarria en el titulo quince anterior al mencionado y se intitula de Sacramentione explicando los Sacramentos en que [viene] inter la sagrada uncion dice asi en su primer parrafo: Inungi solent episcopi de quibas prescipue (,) [sic] y continuando en hablar de la misma materia a su tercer parrafo dice asi In baptismo quoque + extrema unctione et confirmatione adhiberi solet hec unctio: y luego pasa a explicar los misterios de la uncion de suerte que omite la unción que se administra quando uno se

Moral, la delación explica que si se tiene matrimonio consumado no se podrá profesar en religión porque si no ésta sería nula⁷¹⁹.

Las públicas referencias al *Larraga*, como nunca antes se había dado, lo vemos finalmente en un medio que en la segunda mitad del siglo XVIII era quizás el elemento más importante dentro de la lucha ideológica: la prensa. Aunque la prensa fue importante en la construcción de un espacio público con libertades y nuevas referencias culturales⁷²⁰, no dejaba de ser, al igual que la confesión, un espacio de control y modelador de las conciencias. La costumbre era publicar en la prensa la aparición de un libro, el lugar en que se vendía y su precio. No obstante, en el caso de nuestro objeto de estudio, se hace primeramente un público reconocimiento de la importancia y calidad de su doctrina, no solamente fundamental para la formación de seminaristas, sino también para presbíteros “con cura de almas”. En el ejemplar del martes 30 de junio de 1801 del *Diario de Madrid* se expresa lo siguiente:

“Las definiciones latinas pertenecientes á los sacramentos de la nueva ley, por el P.M. Fr. Francisco Lárraga, puestas en castellano, y en forma de dialogo, é ilustradas con varias adiciones y exemplos muy claros tambien en castellano, para

ordena de sacerdote: y continuando en la explicacion de los misterios contenidos en esta unción en dcho. tercer parrafo cita a Cabasucio de quien vierte estas palabras: Licet in eo lapsus sit quod putaverit in predictis tribus sacramentis esternam unctionem spectare ad substantiam sin explicar en estas palabras, si en la extrema es o no de esencia la unción y si en la confirmacion hai disputa sobre si es o no de substancia suia la unción del S.or Obispo en el Confirmando”, *Ibíd.*, ff. 2-2v.

⁷¹⁹ “El Padre Larraga en su *Prontuario de la theologia Moral* novisimamente reformado por Dn.Fran.co Santos y Grosin Presbitero, y Profesor de theologia en el tratado del Sacramento del Matrimonio fol. 244 hablando de sus impedimentos llegando al voto le d[sic]de en simple y solemne: a este en solemne Monacal y Clerical: y luego hablando de sus respectivos efectos en cuanto a estorvar el Matrimonio, para en caso de que un casado despues de haber consumado el Matrimonio haia profesado en religion su consentimiento de su consorte asienta doctrina contraria a la que los Sumos Pontifices tienen declarada en los sagrados canones pues dice así: Si uno estando casado con matrimonio consumado entra en religion y profesa contra la voluntad de su Consorte, la profesion es nula; porque así como el voto solemne monacal es impedimento dirimente para la profesion echa sin la voluntad del Consorte: y este tal estaría obligado a volver a su Muger, y podra pagar y pedir el debito: por quanto fue nula la profesion y asi no quedo obligado con voto alguno ni simpleni solemne: estas ultimas palabras al parecre se oponen a la doctrina que Alexandro tercero enseña en el libro 3º delas Decretales titulo 32 al Capitulo 3º y la enseña también el Papa Celestino tercero al Capitulo 12 de dhos. Libro y titulo delas referidas Decretales”, *Ibíd.*, ff.2v-3.

⁷²⁰ Respecto de la construcción de un nuevo modelo de sociedad, la opinión pública y la modernidad política puede verse el importante trabajo de Jürgen Habermas, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, París, Fayot, 1978.

el mayor alivio y adelantamiento, no solo de los ordenandos y principiantes en esta facultad, sino tambien para el de los presbíteros; pues que á unos y otros les es notorio, que hay grandísima necesidad de saber y entender bien las materias morales; y asimismo que para conseguir este fin no hay otro medio mas breve ni mejor que el saber entender bien las definiciones, á causa de ser propio de toda buena definición el contener la substancia de la cosa. Se hallará en la librería de Castillo, frente las gradas de S. Felipe el Real, á 3 rs. Donde tambien se vende el catecismo en castellano en forma de diálogo de Teología moral del sacramento del orden de las irregularidades”⁷²¹

En suma, es un período en que las mutaciones culturales, el pensamiento político y la dimensión social de la teología moral se cruzan y se retroalimentan en un sistema fuertemente cohesionado. En la edición de 1822 no se reproducen las licencias, privilegios y censuras, esquema característico de una distribución barroca de los permisos de *imprimatur*, pero si se incluye un rico y extenso tratado sobre la *ideología*. Dado nuestros objetivos, no podríamos estudiar en profundidad este tratado que está reproducido íntegramente en los anexos documentales, pero valga la siguiente cita para concluir y dar cuenta de cómo el manual del padre Larraga actuó como resorte material de disputas culturales e ideológicas:

“Toda ciencia se reduce á conocimientos de la materia de que se propone tratar. Lo que se conoce es por medio del juicio que de ello se forma, y para tener juicios es preciso haber tenido antes ideas. Estas son por tanto las primeras piedras, digamoslo así, del edificio científico, que no podrá fundarse seguro si ellas carecen de seguridad. Por lo mismo es indispensable saber como haya de dárseles para llegar á adquirir cualquiera ciencia; y siéndolo la teología moral, no será posible á ninguno poseerla sin que posea primero la facultad que enseñe á obtener seguras ideas. A esto se dirige la ideología, de cuya noticia no puede carecer el que se dedique al estudio de la teología moral para tenerla racionalmente. A cada instante es preciso usar en todas ciencias, y lo mismo en la teología moral, de espesiones imposibles de comprender sin el conocimiento de la ideología; y la mas

⁷²¹ B.N.E.H., *Diario de Madrid*, Número 181, martes 30 de junio de 1801, p. 750.

inmediata regla de las costumbres humanas, como lo es la conciencia, no se constituye sino es por un juicio exacto de la bondad ó maldad que haya en las acciones humanas practicadas ya, ó que vayan á practicarse; cuyo juicio, no pudiendo formarse sin ideas, dejará de saberse si es exacto no conociéndolas”⁷²²

La resistencia al anacronismo: de confesor a moralista (1833-1919)

Hemos visto la evolución de un manual para la confesión que ha pasado de ser un libro estrictamente pastoral y teológico a una obra que, aunque sin perder este aspecto, se hace partícipe de los avatares de la vida política, cultural y económica de España. En este último apartado, por estar fuera de nuestro período de investigación, aunque necesario para al tener las referencias generales de la vida editorial del *Promptuario*, sólo nos remitiremos a precisar los aspectos más próximos relacionados exclusivamente con el aspecto editorial de la obra.

En primer lugar, podemos decir que en este último período se consolida la tendencia de la etapa anterior en la cual el *Larraga* cambiaba de centro en la producción editorial. Vimos como en el siglo XVIII las ediciones principalmente se concentraron en Madrid, pero ingresando en el período decimonónico este centro se traslada con claridad a Aragón y particularmente a Cataluña. Desde 1833 en adelante se consolidan, casi con exclusividad, las imprentas de Barcelona como centro de producción editorial. Sin embargo, en este período que es el más extenso, y según nuestras pesquisas, fue el momento en que menos veces se dio a la imprenta. Tan sólo en diecinueve ocasiones vieron la luz obras que tuviesen relación con el *Promptuario*.

Por otra parte, destaca la diversificación geográfica en los centros editoriales que participan en la producción de la obra del padre Larraga. Aparecen entre los nuevos talleres, imprentas sevillanas, malagueñas, las de Ávila, incluso hemos encontrado ediciones impresas en París y en Roma. En este aspecto, resalta que hechos como la reforma realizada por Francisco Santos y Grosin, la introducción de

⁷²² B.N.E.S.G., *LARRAGA DEL AÑO DE 1822*, op. cit. p. 1.

la ideología liberal y el hecho traumático que supuso la desamortización eclesiástica llevada a cabo por Mendizábal en 1836, se reflejaron hasta la edición de 1847. A continuación exponemos un cuadro resumen de la *cronogeografía* correspondiente a este período donde se aparecían las concentraciones de los distintos impresores que intervinieron en el proceso de producción editorial en esta última etapa.

IMPRESOR	LUGAR IMPRESIÓN	NUMERO IMPRESIONES	AÑOS
Polo y Monge	Zaragoza	2	1834, 1836
Hermanos Juan y Jaime Gaspar	Barcelona	1	1836
Imprenta y Fundación de Eusebio Aguado	Madrid	1	1847
Imprenta y Librería de Pablo Riera	Barcelona	6	1852, 1854, 1856, 1858, 1860, 1866
Imprenta de la Viuda de Belin	Saint-Cloud (Paris)	1	1854
Casilari	Málaga	1	1862
Imprenta de Eduardo Hidalgo	Sevilla	2	1865, 1867
Librería católica de Don Gregorio del Almo	Madrid	1	1906
Imprenta de E. Subirana	Barcelona	1	1907
Tipografía Políglota	Roma	1	1907
Sucesores de A. Jiménez	Avila	1	1911
Jaime de Ratés	Madrid	1	1919

CUADRO 10. *Impresiones entre 1833-1919. Elaboración propia.*

Con todo, para ir concluyendo este breve apartado, el traslado de centro editorial a Barcelona responde a la nueva reforma teológica que sufrió el *Larraga* a mediados del siglo XIX realizada por el obispo Antonio María Claret⁷²³. En 1852 sale la primera edición reformada por el arzobispo de Cuba que se tomará, como ya había acontecido con la reforma de 1780, como el punto de inicio de las posteriores ediciones del *Promptuario*. Es importante hacer notar que la praxis político-editorial sobre la concentración de la producción de la obra del padre Larraga continúa en este período, pues con la reforma del obispo Claret se inicia el monopolio del impresor y librero Pablo Riera⁷²⁴. Ahora bien, en el escrito dirigido al Lector, en el que nuevamente se elogia la doctrina del “antiguo” *Promptuario*, Antonio María Claret explica que fruto de los cambios provocados en la ciencia moral, particularmente por la influencia pastoral de la obra de San Alfonso de Liguori, se hacía necesaria una nueva reforma:

“He leído varios prontuarios y compendios tanto españoles, como franceses, italianos, napolitanos y alemanes, y he creído preferible á todos el Prontuario del P. Francisco Lárraga, no solo por la grande abundancia de doctrina que trae en tan pequeño volumen, sino tambien por ser en nuestro idioma y formado para los españoles. Porque, aunque es verdad que todos los eclesiásticos deben saber el latin, no obstante algunos quizás no tendrán de esta lengua toda aquella inteligencia que seria de desear, y considerándome, como decia el Apóstol, deudor á sabios é ignorantes, he pensado adoptar este Prontuario español, á fin de que esté al alcance de todos / No obstante de ser tan bueno, he creído que se podia perfeccionar con algunas notas en cada capítulo, segun lo pida la materia, sacadas

⁷²³ Aunque no muy recientes, pero si bien documentadas, pueden consultarse las obras sobre la vida y la actividad pastoral del obispo catalán de Francisco de Asís Aguilar, Obispo de Segorbe, *Vida del Excmo. é Ilmo. Sr. Don Antonio Maria Claret, Misionero Apostolico, Arzobispo de Cuba y después de Trajanópolis*, Madrid, Imprenta de Pascual Conesa, 1871; Cristobal Fernández (1941), *El beato padre Antonio María Claret: historia documentada de su vida y empresa*, Madrid: Coculsa; Pío Zabala y Cera (1945), *El padre Claret: retablo de una vida ejemplar*, Barcelona: Labor.

⁷²⁴ B.U.P.C.C., Francisco Larraga (1852), *Prontuario de la teología moral/compuesto primeramente por Francisco Lárraga, del Sagrado Orden de Predicadores; después reformado y corregido en algunas de sus opiniones por el Convento de Santiago del mismo Orden; ultimamente acabado de reformar, añadir y reducir a mejor método por Francisco Santos y Grosin; y novisimamente adicionado y corregido por Antonio María Claret, Arzobispo de Santiago de Cuba; va añadido al fin un tratado especial sobre la aceptación, cumplimiento y reducción de misas por Magin Ferrer*, Barcelona: Imprenta y Librería de Pablo Riera.

de la Moral de san Ligorio, ó de su compendiador Neyraguet, y al último poner la Práctica del mismo Santo. Pues como la S. C. R. nos haya dicho de sus obras, que *nihil repertum fuit censura dignum*, la podemos seguir sin temor de errar, ya porque nos lo asegura la sagrada Congregacion, ya tambien porque enseñando él esa moral á los pueblos se ha santificado. Finalmente, para completar la obra, he puesto despues de todo unas reflexione sencillas sobre cada uno de los vicios principales, y las penitencias que se deben imponer, y un método práctico de oír confesiones particulares y generales”⁷²⁵

Sin embargo, el documento hace referencia a una situación particular que hasta el momento no habíamos percatado en las anteriores ediciones. Este es un escenario que habría que estudiar en profundidad, pero se aprecia un proceso de transición que convierte al *confesor* en *moralista*. Es decir, si bien se reconoce la importancia y la influencia histórica que tuvo en la formación de confesores en el Antiguo Régimen el antiguo manual del padre Larraga, ésta condición pedagógica queda relegada a un escenario secundario que actúa solamente como un momento introductorio a la nueva ciencia moral:

“Á pesar de que con esto va á quedar tan adornado y acabado este Prontuario, nadie se crea que con él solo ha de salir un moralista perfecto, por manera que esté dispensado ya de leer otros autores, pues muy errado andaria el que así pensase. Todos sabemos que para formarse un buen moralista, primeramente ha de pedir esta gracia á Dios, como dice Santiago: *Si quis autem vestrum indiget sapientia postulet á Deo, qui dat ómnibus affluenter, et non impropertat: et*

⁷²⁵ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1860), *Prontuario de la Teología Moral, compuesto primeramente por el P. Fr. Francisco Larraga, del Sagrado Orden de Predicadores: Después reformado y corregido en algunas de sus opiniones, é ilustrado con la explicacion de varias Constituciones de Nuestro Santísimo Padre Benedicto XIV, en especial de las que hablan del Solicitante in ConfessionE, del Ayuno, etc., por el convento de Santiago del mismo Orden; últimamente acabado de reformar, añadir y reducir á mejor método, órden y conexion de doctrinas en todos los demás tratados y materias por D. Francisco Santos y Grosin, Pbro., y profesor de teologia. Y novisimamente adicionado y corregido por el Excmo. é Ilmo. Sr. D. Antonio María Claret, Arzobispo dimisionario de Santiago de Cuba. Va añadido al fin un tratatdo especial sobre la aceptacion, cumplimiento y reduccion de misas, por el M. D. Magin Ferrer, Secretario de Cámara y Gobierno del Excmo. é Ilmo. Señor Arzobispo de Búrgos, como tambien unas observaciones sobre la moderna Bula de Cruzada, y un apéndice sobre las virtudes cardinales y morales, traducido de la obra de Scavini. Quinta Edicion revisada. Barcelona: Librería Religiosa- Imprenta de Pablo Riera, Calle de Robador, num. 24 y 26. preámbulo s/p.*

dabitur ei (Iac. I, 5); luego ha de procurar saber bien un autor, y despues leer ó estudiar a otros, y consultar á sábios y experimentados moralistas. Por lo que, á todos los moralistas suplico y ruego encarecidamente que procuren saber bien este Prontuario del modo que se lo presento, y despues que lean los autores siguientes: Neyraguet ú obra grande de san Liborio, ó su Homo apostolicus; obra grande de Salmaticenses, Roncaglia y Biluart. Para mística y ascética, Castelveter, Introduccion á la vida devota por San Francisco de Sales, Combate espiritual, Lucerna mystica, Rodríguez, Scaramelli, y las obras de santa Teresa y de San Juan de la Cruz / Estos son los autores principales de que es bueno tenga noticia el que quiere salir un buen moralista procure estudiarlos con esmero, y sino el Señor le diria: *Ya que has despreciado la ciencia, yo tambien te despreciaré á ti*”⁷²⁶

Con todo, podemos decir que la década de 1850 fue el período de mayor actividad editorial durante el siglo XIX. Durante estos años se dieron a la imprenta seis ediciones de la reforma de Claret que fueron realizadas en el taller de Pablo Riera (1852, 1854, 1856, 1858, 1860 y 1866). Ahora bien, la vida editorial del *Promptuario de la Theologia Moral* concluirá con unos últimos cambios hechos por Miguel Saralegui dado el evidente anacronismo que representaba el texto fruto de las mezclas de doctrinas y reformas que el manual había vivido desde 1760 en adelante. Así se hace notar en el prólogo al lector hecho en Roma en 1906:

“Es cierto que el Prontuario en que nos ocupamos fue reformado por el docto Presbítero y Profesor de Teología D. Francisco Santos Grosín. Pero las doctrinas de este sabio Profesor, aunque muy apreciables generalmente, por su concisión y claridad, no pocas veces, sin embargo se resienten del rigorismo propio de la época en que escribió (1796) y son contrarias al texto del P. Larraga, á las de San Ligorio y á las enseñadas hoy comúnmente por los autores más sanos y

⁷²⁶ Ibidem.

recomendables. Razón por la cual será necesario suprimirlas casi por completo, en esta nueva edición, apartándonos de ellas respetuosamente”⁷²⁷

Lo más interesante de los avatares vividos por el itinerario editorial del manual escrito por el padre Larraga durante el siglo XIX e inicios del XX, es que a pesar de las reformas y diversos cambios que sufrió el texto, el *Promptuario*, como discurso teológico y cultural, nunca dejó de estar presente en la mentalidad y en los objetivos de los reformadores. Por tanto, es un hecho que el *Larraga* es parte de la memoria histórica y de la identidad libresca de la España del Antiguo Régimen, y así queda expresado en el prólogo de la edición de 1919 cuando se observa lo siguiente:

“Este trabajo nos ha sido encomendado por nuestros dignos Superiores, sin cuyo mandato, jamás hubiéramos pensado en poner en manos en una obra de suyo tan ardua, y que requiere conocimientos y talento, que seguramente estamos lejos de poseer / No obstante, confiados en la protección y auxilios del Señor, que puede y sabe hacer obras grandes con instrumentos despreciables, hemos ensayado realizar el trabajo que nos ha sido encomendado, según la debilidad de nuestras fuerzas y escasísimo caudal de conocimientos de que disponemos / La doctrina de los tratados suplementarios la tomamos de Santo Tomás, Biluart, S. Alfonso de Ligorio, y de sus mejores comentaristas. De estos últimos citamos con preferencia las obras morales de los Emms. Cardenales Gennari y Vives, las de los doctísimos Scavini, Varceno, Marc, P. Morán, Hurí, etc., etc. / Ponemos íntegro, siempre que se puede, el texto original del mismo Padre Lárraga, si bien alternamos algún tanto *el orden de materias* por acomodarnos al que comúnmente siguen hoy los autores. Nos servimos al efecto de la *tercera* edición corregida y añadida por el mismo Autor en 1729, teniendo además á la vista la que en 1760 se hizo por el

⁷²⁷ B.N.E.S.G., Larraga-Saralegui (1919), *Prontuario de Teología Moral al tenor de las últimas disposiciones de la Iglesia y de los Códigos de España, de América Latina y de Filipinas con los últimos privilegios de América y de Filipinas y sus respectivos Concilios. Tercera Edición corregida y aumentada en conformidad al nuevo Código de Derecho Canónico y posteriores resoluciones de la Santa Sede Por el P. Lect. y Dr. Fr. Juan Sánchez Del Sagrado Orden de Predicadores*. Con las debidas Licencias. Madrid: Establecimiento Tipográfico de Jaime Ratés. Costanilla de San Pedro, número 6, p. VII.

Convento de Santiago, Universidad de Pamplona, de la que fue digno Regente el
M. R. P. M. Fr. Francisco de Larraga”⁷²⁸

⁷²⁸ *Ibíd.*, p. VIII.

5

La anatomía de la confesión dieciochesca en un manual del mundo católico hispano

Hemos visto en el capítulo anterior cómo el *Larraga* fue un manual que tuvo un éxito que se mantuvo, con variaciones y ritmos editoriales, desde inicios del siglo XVIII hasta el segundo decenio del siglo XX. Un libro que fue especialmente práctico y operativo a las necesidades pedagógicas de un clero que no podía darse el lujo de esperar a las urgencias morales de su tiempo. Teófanos Egido aporta que la obra del padre Larraga corría por los incontables clérigos que no podían tener acceso a otro conocimiento más completo y profundo de un saber tan imprescindible como la moral. Los curas rurales de Tierra de Campos que fueron satirizados en *Fray Gerundio* representándolos como “moralistas de la comarca”, alguno de los cuales, como observa Egido, “tenía en la uña todo el Larraga”⁷²⁹. En este sentido, el citado historiador observa lo siguiente: “La razón fundamental de su éxito consistió (...) en haber atinado con el destinatario y con el producto que éste necesitaba”⁷³⁰.

Sumado a esto, hemos profundizado que en el éxito del *Larraga* también intervienen aspectos legislativos, políticos, económicos y de mentalidad colectiva. Esto nos lleva a la conclusión de que su éxito no está en la originalidad de su discurso y en la teología moral que proponía, pues ésta siempre estuvo inserta

⁷²⁹ Teófanos Egido (1996), “Religión”, *op. cit.*, p. 753.

⁷³⁰ *Ibidem*.

equilibradamente en los debates ideológicos de la época. En términos estilísticos, el *Promptuario de la Theologia Moral* se organiza en torno al *Decálogo* cristiano y, como muchas obras de su género, utiliza el método casuista para exponer definiciones, distinciones, calificaciones y “sobre todo pecados más que actos morales”. Todo el discurso estaba fundado en torno a la exposición y explicación de los sacramentos, los mandamientos y las virtudes cristianas⁷³¹.

Como precisamos más atrás, la obra del padre Larraga utiliza un lenguaje que mezcla el castellano y el latín que, como nuevamente aporta Teófanés Egido, el “resultado es un paisaje idiomático mixto y, a veces, pintoresco: el punto de partida es siempre la definición, formulada en latín como signo de mayor exactitud y de herencias escolásticas que han de fijar el género próximo y las últimas diferencias”⁷³². La utilización de un lenguaje *híbrido*, como parte de una estrategia de control doctrinario llevada a cabo por la Iglesia, se aprecia claramente desde un inicio en la obra del padre Larraga. Por ejemplo, en el Tratado IV cuando se da la definición del sacramento de la penitencia:

“P. *Quid est Penitentia?* R. Se puede considerar como virtud, y como Sacramento: En cuanto Sacramento tiene dos definiciones; una Phisica, y otra Metaphysica. La Methaphysica: *Est Sacramentum nova legis institutum à Christo Domino causativum gratia remissiva peccatorum post Baptismum Commissoru[m], vel in ipsius receptione*. La Physica es esta: *Sunt actus penitentis sub prescripta verboru[m] forma à Sacerdote habente potestatem prolata*”⁷³³

La confesión como espacio espiritual y el confesionario como espacio material, eran la instancia pastoral más delicada del catolicismo, particularmente por la fuerte carga psicológica que implicaba la práctica del sacramento. En ese espacio de intimidad no sólo descansaba la salvación de las almas, también estaba en juego el propio Reino de los Cielos. El bien y el mal se enfrentaban en una lucha que iba más allá de la mera verbalización de las faltas cometidas. Para el padre Larraga la

⁷³¹ Ibíd., p. 754.

⁷³² Ibíd., p. 755.

⁷³³ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1748), *Promptuario de la Theologia Moral*, op. cit., Tratado IV, § I, p. 20.

confesión era el remedio más seguro para salir del pecado, pero particularmente para evitarlo. Por eso es claro en decir en qué momentos había obligación de confesarse, especialmente cuando el alma se encontrase en riesgo vital o espiritual:

“Que obliga [la confesión] in articulo, & periculo mortis, y todas las vezes que huvieramos de comulgar, sintiendonos en pecado mortal, y aviendo copia de Confessor; y quando uno echa de vèr, que no se puede apartar de pecar, sino es usando de el remedio de la confession”⁷³⁴

Si nos detenemos a analizar el éxito editorial del manual del padre Larraga desde el punto de vista de la doctrina, debemos entender que este éxito se debe a la capacidad de adaptarse a los cambios producidos en las ideas teológicas encontrando siempre un punto medio que no generase grandes roces entre las sensibilidades de los seguidores de una pastoral más benévola y los partidarios de una moral rigorista. Para ello, veremos las características que definen el sacramento de la penitencia en la obra del Larraga y la ductilidad del discurso moral que propone. Esta maleabilidad del texto lo tendrá siempre al filo de lo permitido llegando incluso a ser censurado dentro de la propia orden dominica como se reconoce en la edición de 1801 cuando se observa: “Lo cierto es también, que la Suma Moral del P. Larraga la prohibió á sus Religiosos de la Orden de Predicadores el Reverendísimo Padre General Boxadors”⁷³⁵. Pareciera ser que una postura intermedia no era fácil de conciliar en una sociedad marcada por el moralismo, la jerarquía y, particularmente, por la vivencia de los extremos espirituales y los polos sociales como principios organizativos de la vida cotidiana en el Antiguo Régimen.

⁷³⁴ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1735), *Promptuario de la Theologia Moral*, op. cit., Tratado IV Ibíd., § IX, p. 78.

⁷³⁵ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1801), *Promptuario de la Theologia moral (...) y ahora ultimamente acabado de reformar, añadir y reducir a mejor methodo por Don Francisco Santos y Grosin*. En Madrid: Viuda é Hijos de Marin, “Advertencia preliminar sobre esta última corrección”, s/p.

EL SACRAMENTO DE LA COMUNIÓN EN LA TEOLOGÍA MORAL DEL PADRE LARRAGA

En el capítulo referente a la fiesta ritual y a las sensibilidades de la sociedad hispana vimos como la entronización de la confesión sacramental, luego del Concilio de Trento, dependió en gran parte por la popularidad que adquirió la comunión frecuente entre los fieles. Por tanto, no podíamos dejar de ver, al menos latamente, la valoración que el padre Larraga hacía del sacramento de la comunión. Sólo de esa manera podemos entender más ampliamente la importancia que le dio a la confesión sacramental dentro de su reflexión moral.

En términos generales, Fr. Francisco Larraga no se centra con claridad en el debate sobre la comunión frecuente. No en muchas páginas, el tratado V del *Promptuario* lo dedica al sacramento de la eucaristía dividiéndolo en cinco apartados. En ellos trata a.) de la materia del sacramento, remota y próxima, y de la forma del sacramento, es decir, la fórmula oral con la que se consagraba, b.) del ministro y sus requisitos, c.) del sujeto que recibe el sacramento y sus requisitos, d.) de la necesidad de recibirlo y, por último, e.) de la administración de la comunión⁷³⁶. La organización anterior nos muestra que la reflexión moral del padre Larraga es un pensamiento legalista, sintético y especialmente práctico dado los objetivos pedagógicos que tenía el manual.

Según la explicación dada por Fr. Francisco Larraga, la necesidad de recibir el sacramento de la comunión se explica en su condición de precepto eclesiástico. Éste obligaba a comulgar, *semel in anno*, en Pascua de Resurrección⁷³⁷. Sin embargo, y aquí aparecen rasgos de laxismos y benevolencia frente al penitente, se le concedía “facultad al Confessor para prorrogar el tiempo Pascual al Penitente; aviendo causa razonable”⁷³⁸. Siguiendo esta línea de la reflexión moral, pareciera no intranquilizarle al padre Larraga la práctica de la comunión frecuente como se

⁷³⁶ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1712), *Promptuario de la Theologia Moral*, op. cit., Tratado V, § I-VII, pp. 57-69.

⁷³⁷ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1735), *Promptuario de la Theologia Moral*, op. cit., Tratado IV Ibíd., § V, p. 116.

⁷³⁸ Ibídem.

desprende de la recomendación que hace luego de que se le pregunta por la comunión en tiempos de Pascua:

“P. Si uno no comulga al tiempo de la Pasqua, està obligado à comulgar despues?

R. Que sim porque este precepto non est ad diem finiendam, sed ad diem non diferendam. Y por esta razon digo, que el que prevee, que no podrá comulgar en el tiempo de la Pasqua, debe anticipar la Comunión, por no dilatarla mas de un año”⁷³⁹

Como se ve, no hay una gran preocupación sobre la vivencia cotidiana de la comunión, sino que la inquietud del padre Larraga pasa por el cumplimiento del precepto. Es decir, es una preocupación legalista porque lo importante es que se cumpla el canon establecido por Trento. La comunión fuera del tiempo litúrgico de la fiesta, haciendo oda al casuismo inicial de la obra, pasa por momentos bien determinados en los que se necesite excepcionalmente de la comunión:

“P. Quando se dirà que ay necesidad urgente para comulgar?

R. Que en estos casos. El primero es, quando v.g., si yo no celebro absque previa confessione se ha de morir el enfermo sin Viatico. El segundo es, quando uno no puede omitir la comunión sin grave nota, ò escandalo, como si està in loco communionis, y no puede apartarse sin grave nota de infamia. El tercero es, v.g. si al Sacerdote, despues de la consagracion se le acuerda algun pecado mortal no confessado, ò entonces cayesse en pecado mortal (...) El quarto es, quando el Parroco està precissado à celebrar, v.g. en un dia de Fiesta, y no tiene otro que haga sus vezes, para que el Pueblo oyga Missa, y no tiene copia de Confessor (...)”⁷⁴⁰

En este sentido, sobre el argumento que la comunión frecuente era recomendable porque la gracia era acumulativa, idea tan recurrente entre los moralistas de la segunda mitad del siglo XVI, el padre Larraga aunque cree que el aumento de gracia provocado por la comunión redime los pecados, nunca afirma que por este

⁷³⁹ Ibídem.

⁷⁴⁰ Ibíd., § IV, p. 63.

aumento del favor divino se deba comulgar frecuentemente. Por ejemplo, en la edición de 1766 solamente se hace referencia a los efectos de gracia:

“P. Quàl es el efecto de este Sacramento?

R. Que *primò*, & *per sè* està instituido para causar una segunda gracia cibatiba; esto es, que tomando *per modum cibi*, & *potus* causa un aumento de la gracia, y una refeccion, que es alimento espiritual del alma: dà auxilios para conseguir el fin del Sacramento (...) *Ex opere operato* perdona veniales: es preservativo de mortales: y *per accidens* causa una primera gracia, quando el sugeto, sintiendose en pecado mortal, *urgente necessitate*, comulga *sine previa confessione* con atriccion sobrenatural *existimata contritione*”⁷⁴¹

Es una reflexión teológica que pasa particularmente por el perdón de faltas en razón de la capacidad medicinal y traumatológica que posee la gracia. Incluso, y sin faltar a la reverencia que posee el sacramento, en ciertos casos la “recepción physica de este Sacramento, no es necessaria *necessitate medij ad salvandum*” pudiendo sustituirse “por un acto de contricion ò por confession, con atricion sobrenatural”⁷⁴². Por tanto, es la casuística, especialmente en los casos relacionados en *articulo mortis*, lo que traza el camino hacia la comunión fuera de las ocasiones fijadas por precepto eclesiástico. En el caso de los enfermos graves in *periculo mortis* se les permitía comulgar sin estar en ayuno natural ya que “en la enfermedad peligrosa no ay que andar con escrúpulos sobre esto, porque absolutamente se exceptúan los enfermos *ex Ecclesia consuetudine* en el Concilio Constanciense”⁷⁴³.

Con todo, para el padre Larraga la comunión es un sacramento necesario para poder confesarse aunque, con la publicación del *Promptuario*, no participe en las polémicas teológicas sobre la comunión frecuente. En este sentido, hay dos grandes razones por las que el *Larraga* no entra en el concienzudo y agrio debate sobre la comunión frecuente: a.) en primer lugar, porque las motivaciones prácticas de la

⁷⁴¹ B.N.Ch.S.M., Francisco Larraga (1766), *Promptuario de la Theologia Moral*, op. cit., Tratado V, § V, p. 96.

⁷⁴² *Ibíd.*, p. 105.

⁷⁴³ *Ibíd.*

obra hacen que el padre Larraga no se detenga “en citar Autores, en referir opiniones, ni en proponer argumentos”⁷⁴⁴ y, b.) porque la oleada rigorista del siglo XVIII atacó cualquier abuso frente a las prácticas sacramentales. Por último, si bien esta vinculación daría para una monografía individual, es dable pensar que siendo el *Larraga* una obra tan difundida en el espacio geo-cultural de la Monarquía, y por la misma razón influyente entre los confesores, el debate sobre la comunión frecuente en el siglo XVIII fue secundario entre los moralistas del período. Pareciera ser que la preocupación de la reflexión moral giraba primeramente en torno a la actuación de los mismos confesores, particularmente lo que tenía que ver con las faltas al sexto mandamiento, y no tanto de los preceptos teológicos y metafísicos de la disciplina.

DE LA BÚSQUEDA DE LOS HECHOS AL DOLOR ESPIRITUAL: CONFESOR Y PENITENTE EN CONFLICTO

Hemos visto como el problema principal que planteaba la pastoral de la confesión a la Iglesia era la acogida del penitente. Si bien la Iglesia buscaba tranquilizar a los fieles al entregarles el perdón de Dios por medio de la absolución, para llegar a ello había que purgarlos espiritualmente. Era un doble movimiento que tenía unos medios dolorosos que representaban el camino de la cruz, pero que tenía como recompensa la salvación del alma por medio de la justificación. Para garantizar la justificación de los fieles, la Iglesia confirió a los confesores el triple estatus de juez, médico y maestro. Como la mayoría de la literatura de este tipo, cuando se le pregunta al padre Larraga en el *Promptuario de la Theologia Moral* sobre cuáles son los oficios del confesor con el penitente, éste responde:

“(...) que como los oficios del Confesor para con el penitente son el de *Juez*, *Medico*, y *Maestro*. Como Juez debe dár la sentencia, absolviendo al que viene dispuesto, y negando la absolucion al que no viene. Como Medico debe aplicar las medicinas saludables, mirando la raíz, y la causa de la enfermedad, y aplicando las

⁷⁴⁴ B.H.M.V., Francisco Larraga (1752), *Promptuario de la Theologia Moral*, op. cit., “Prólogo al Christiano Lector”, s/p.

penitencias conforme à la calidad de la enfermedad. Como Maestro le debe enseñar à tomar dolor de sus pecados, y todo lo necesario para la buena confession”⁷⁴⁵

En consonancia con su objetivo práctico y el consecuente estilo lato con el que redacta su manual, el padre Larraga no ocupa muchas palabras en la definición de como debiera ser un “buen confesor”. No cae en el dramatismo ni en la visión apocalíptica y mesiánica del confesor que, por ejemplo, entrega Jaime de Corella en su *Practica del Confessionario*⁷⁴⁶. Con estilo sencillo da un perfil de confesor caracterizado por una actitud comprensiva y benévola. Para el padre Larraga, durante el “juicio espiritual” practicado en la verbalización que el penitente hacía de sus pecados, el confesor debía comportarse con prudencia y tener “intencion, y jurisdiccion, ciencia, prudencia, bondad, y sigilo”⁷⁴⁷.

La *intención* espiritual con la que debe estar el confesor para poder realzar la confesión, y la *jurisdicción* que éste tenía, sea ordinaria o delegada, eran dos características *necessitati sacramenti* para que el sacramento fuese válido y correctamente practicado. Sin embargo, más que esos requisitos nos interesa particularmente la necesidad de ser un confesor intelectualmente instruido, es decir, ser un confesor de *ciencia y conciencia*. Este parece ser un atributo espiritual particular dentro de la reflexión moral *larraguense*. Hemos visto que el padre Larraga desarrolló toda su actividad pastoral en la Universidad de Santiago de

⁷⁴⁵ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1792), *Promptuario de la Theologia moral (...) y ahora ultimamente acabado de reformar, añadir y reducir a mejor methodo por Don Francisco Santos y Grosin*. Primera edición. En Alcalá: Isidro López, Tratado VI, § IX, p. 154.

⁷⁴⁶ El capuchino entrega una *visión militante* del confesor en el que supone un elemento determinante en el esquema divino. En la teología moral de Jaime de Corella el confesor viene a ser un guardián de las llaves del Reino de los Cielos: “Conjurado esta el infierno todo contra Dios, confederados todos los pecadores con el Principe de las tinieblas, para perseguir con las armas de sus culpas al Rey omnipotente de la gloria; contra omnipotentem roboratus est. Tiene Dios por Gobernadores, y cabos de sus Tropas á los Confesores; si estos hazen liga con el Demonio, si los que havian de hazer rostro al vicio, resistir á las armas de las culpas, con los escusados de la Doctrina; son infieles a su Rey, que ha de ser de los Exercitos de Dios / Capitanes de la Milicia del Cielo. Ministros del Altissimo, á quienes a fiado la defensa de sus Soldados; si vosotros sóis traidores pa vuestro Principe, y Señor, precisso es, que las Armas infernales prevalescan contra la Monarchia Divina”, B.N.E.S.G., Jaime de Corella (1686), *Practica del Confessionario...op. cit.*, preámbulo s/p.

⁷⁴⁷ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1735), *Promptuario de la Theologia Moral, op. cit.*, Tratado IV, § VII, p. 65.

Pamplona, por lo que en este escenario espiritual el conocimiento se convierte en una oportunidad para llegar al Reino de los Cielos. Este carisma intelectual, propio de la orden dominica, se aprecia en la propuesta moral de la obra de Fr. Francisco Larraga, ya que el confesor debe tener ciencia la que debe ser de tres maneras: *scientia iuris, scientia facti y scientia medicinalis*⁷⁴⁸.

La *scientia iuris* tenía que ver con la discriminación de los pecados que realiza el confesor, pues “es, *que sepa* [el confesor] si ay dos pecados, ò uno; si es mortal, ò venial; si trae censura, ò no; si es reservado, ò no es reservado; y que sepa las materias , y formas de los Sacramentos; las materias de conciencia (...) y finalmente, que sepa lo común de las materias morales, para consultar estudiar, y dudar en los dificultoso”⁷⁴⁹. La *scientia facti* era habitual y actual, donde la “habitual se halla uno dormido, y esta no basta” y la actual consistía “en que se *actue bien* de los dichos, y hechos del Penitente, atendiendo à lo que confiessa”⁷⁵⁰. Por último, la *scientia medicinalis* reside en que el confesor “sepa *aplicar* las penitencias contrarias à las culpas, proporcionadas à las culpas, y à la calidad del sugeto”⁷⁵¹. Lo que queremos mostrar con todo esto es que partiendo de un “principio intelectual” el confesor, en el *Promptuario de la Theologia Moral*, reunía las características generales del confesor tridentino. Por tanto, para el padre Larraga este comportamiento comprensivo debía apoyarse siempre en el conocimiento que da el atributo espiritual de la *ciencia*, entregándole de esta manera un buen criterio para discernir de buena forma las faltas del penitente.

Así, la actitud que debía seguir el confesor y la manera de acoger al penitente en el confesionario era sumamente importante para que pudiese realizarse una buena confesión. Era quizás el diálogo entre confesor y penitente el momento de más dureza psicológica, particularmente cuando las faltas tenían que ver con el ámbito sexual, lo que provocaba que en muchas ocasiones los fieles callasen sus pecados

⁷⁴⁸ Ibíd., p. 68.

⁷⁴⁹ Ibídem. El subrayado es nuestro.

⁷⁵⁰ Ibídem. El subrayado es nuestro.

⁷⁵¹ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1792), *Promptuario de la Theologia Moral*, op. cit., Tratado VI, § IX, p. 155. El subrayado es nuestro.

por la vergüenza que éstos les provocaban⁷⁵². El *interrogatorio* en el que se basa la práctica de la confesión, momento en que se buscaba “persuadir a la virtud, y refrenar los impulsos del alma á las malas inclinaciones (...)”⁷⁵³, podemos decir que se resumía en 8 preguntas que servirían para evaluar los pecados y sus circunstancias: ¿Quién? ¿Qué? ¿Dónde? ¿Por quién? ¿Cuántas veces? ¿Por qué? ¿Cómo? ¿Cuándo? Eran tan importantes estas preguntas, y la manera de realizarlas que, junto con las circunstancias que rodeaban la falta, podían llegar a transformar un pecado mortal en uno venial y viceversa⁷⁵⁴. Según el padre Larraga, es en el interrogatorio donde se debe tomar una actitud benévola, pues cuando el penitente viene sin suficiente examen de conciencia -que el padre Larraga advierte especialmente en la “gente rústica” como los campesinos- es el confesor, por medio de sus sosegadas preguntas, el que debe guiar al fiel a que confiese sus pecados especialmente:

“(...) si el Penitente tiene que reiterar muchas confesiones, por aver callado algun pecado grave por vergüenza en mucho tiempo, el Confessor en todo caso le ayudará con preguntas, y repreguntas para que diga quanto se acordase, y vomite todo el veneno; y si hecho esto cree el Confessor, que la confession no será entera, y que no ha suplido la falta de examen, le dirá con todo cariño al Penitente, que tome mas tiempo para vèr, si se acuerda de mas, *y señalarle hora para que vuelva, pues con esto parece, que yà no tendrá vergüenza en bolver, aviendo antes manifestado los pecados mas feos*”⁷⁵⁵

Sin querer adelantarnos al apartado siguiente, aquí se aprecia la postura intermedia que sigue el padre Larraga, pues es benevolente en la recepción del penitente y no busca atormentarlo psicológicamente, pero si se ve una actitud firme frente al aplazamiento de la absolución. Ahora bien, dado que las preguntas eran el instrumento de persuasión que representaba la carga espiritual más dura para los

⁷⁵² Sobre la relación entre la reflexión moral en la teología y psicología puede verse la obra de Eugen Drewermann (1996), *Psicoanálisis y teología moral*, Bilbao, Desclée de Brouwer.

⁷⁵³ B.N.E.S.G., Jaime de Corella (1686), *Practica del Confessionario...op. cit.*, preámbulo s/p.

⁷⁵⁴ Jean Delumeau (1992), *La confesión y el perdón*, *op. cit.*, p. 89.

⁷⁵⁵ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1712), *Promptuario de la Theologia Moral*, *op. cit.*, Tratado IV, § X, p. 52. El subrayado es nuestro.

fieles dentro del rito confesional, el padre Larraga otorga gran importancia a la prudencia que se debe tener al momento de preguntar:

“Prudencia quiere dezir, que el Confessor sea suave en oír, y eficaz en exortar, y que pregunte lo común, y regular al estado, ayudando al Penitente con sus preguntas, *y procurando no enseñar nuevos modos de pecar con preguntas extraordinarias, y será mejor examinar luego cada cosa, que dize el Penitente,* que no dexarlas todas para el fin, especialmente cuando la confession es larga; porque si no lo haze assi, serà confussion, y ponerse à peligro de que se olviden”⁷⁵⁶

Como mucha literatura religiosa de este género, Fr. Francisco Larraga propone al confesor que escuche, pregunte y, especialmente, dirija la confesión oral del penitente⁷⁵⁷. Uno de los elementos más importantes de la confesión, como lo refleja la cita anterior, era no enseñar con las preguntas del propio confesor la ocasión para que el penitente aprendiera a pecar. De ahí que el indagar mucho con las preguntas era un asunto delicado y riesgoso que debía realizarse de manera muy discreta y equilibrada. Nada más alejado del perfil de confesor que entrega el carmelita descalzo Fr. Valentin de la Madre de Dios en su manual *Fuero de la Conciencia*. Que actuase con parquedad frente a la acogida del penitente no era el aspecto más relevante para el confesor definido por el carmelita. En el manual escrito por Fr. Valentín de la Madre de Dios, especialmente en los casos relativos al sexto mandamiento, el confesor se comportaba de manera muy diferente asediando con “preguntas indiscretas” deleitándose con cada detalle entregado por el penitente. Veamos la evidente diferencia entre el tipo confesor propuesto por el carmelita descalzo y el recomendado por el padre Larraga en un diálogo entre confesor y penitente extraído del *Fuero de la Conciencia* a propósito de una relación extraconyugal mantenida por este último:

“C. ¿A lo menos te acordarás del número de las noches que estuviste acostado con ella? / P. Me parece que habrá sido ciento poco más o menos / C. Y en cada noche ¿cuántas veces por la mayor parte tenías acto con ella? / P. Lo común era dos

⁷⁵⁶ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1735), *Promptuario de la Theologia Moral*, op. cit., Tratado IV, § VII, pp. 69-70. El subrayado es nuestro.

⁷⁵⁷ Roberto Rusconi (2002), *L'ordine dei peccati*, op. cit., p. 99.

veces; y algunas noches tres. Y cuando las noches eran continuadas eran continuadas, solia ser una sola vez / C. ¡Y en esas noches le faltaba la voluntad de tener más si pudieses! / P. No, Padre, y así cuanto podía hacia. Y cuando más podía, pasaba las noches en otros actos y acciones obsecenas como el sueño no me viniese”⁷⁵⁸

Volviendo al *Promptuario*, y siguiendo la línea de la prudencia, el padre Larraga pone énfasis en otra característica que debía tener un “buen confesor”: el *sigilo*. Éste es un elemento importante para comprender la concepción legalista de la reflexión moral del padre Larraga, pues “el precepto de sigilo de la confession es precepto Divino, natural, negativo, que mira la causa publica de la Religion”⁷⁵⁹. El sigilo era uno de los aspectos más importantes dentro de la práctica de la confesión por su relación con el entramado social. Lo anterior se explica porque el cumplimiento del sigilo, junto a las penitencias impuestas por el confesor, eran los mecanismos religiosos que aseguraban el honor de los fieles y evitaban el escándalo público. El confesor, y todas las personas que escuchasen la confesión *licitè* o *illicitè*, no podía violar el “piadoso secreto” que era confiado por el penitente. Por el hecho que el sigilo fuese precepto divino era mucho más grave violarlo, *indirectè* o *directè*, que cualquier precepto eclesiástico. En este aspecto, las penas para quien transgredía el precepto del sigilo, cometiendo el doble pecado contra religión y contra justicia⁷⁶⁰, no eran bajas ni mucho menos comprensivas en la moral del padre Larraga, pues “son deposicion perpetua, y perpetua inclusion en un Monasterio, y irregularidad; pero estas no son *latas*, sino *ferendas*”⁷⁶¹.

Por tanto, vemos un confesor que se muestra benévolo al momento de acoger al penitente en la confesión que sólo impondrá penitencias que sean proporcionadas a las fuerzas del penitente. Así la carga psicológica y espiritual que suponía la

⁷⁵⁸ Gérard Dufour (1996), *Clero y sexto mandamiento*, op. cit., p. 48.

⁷⁵⁹ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1712), *Promptuario de la Theologia Moral*, op. cit., Tratado IV, § VII, p. 40.

⁷⁶⁰ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1792), *Promptuario de la Theologia Moral*, op. cit., Tratado VI, § IX, p. 157.

⁷⁶¹ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1712), *Promptuario de la Theologia Moral*, op. cit., Tratado IV, § VII, p. 41.

confesión para el fiel era mucho más llevadera a la hora de la satisfacción. Sin embargo, no por eso la carga dejaba de ser excesivamente perturbadora porque la confesión no se remitía solamente al momento mismo de la verbalización de las faltas, sino que duraba días si tomamos en cuenta el examen de conciencia previo con el que debía llegar el penitente frente al cura⁷⁶².

La postura benévola también se refleja cuando el padre Larraga hace una valoración distinta de la confesión como precepto divino y como precepto eclesiástico. Por ejemplo, en la edición de 1712 frente a la consulta que se le hace sobre si el fiel estaba en pecado mortal obligado cuando no cumplía el precepto anual de la confesión, y teniendo en consideración que el mandato establecido por el IV Concilio lateranense era eclesiástico y no divino, el padre Larraga respondía con cierto dejo de laxitud cuando observa:

“(…) que no está obligado *secluso scandalo, & contemptu*”, donde la preocupación pastoral se dejaba un poco de lado por los perjuicios sociales que podría generar esta situación, ya que “aunque esté escusado, debe dar cuenta de esso a su Parroco, para evitar el escándalo”⁷⁶³

Con todo, a pesar de las reformas teológicas que vivió el *Larraga*, particularmente durante el período de 1706 a 1833, pervivirá la figura de un confesor cuyos atributos espirituales más destacados serán la prudencia y la benevolencia en la acogida del penitente. El rigorismo moral parecía ser un asunto de pura especulación teológica, donde la evaluación de *lo bueno* y *lo justo* era tarea del confesor que se enfrentaba directamente a la realidad espiritual sin obstáculos

⁷⁶² El examen de conciencia que es materia próxima necesaria para que haya sacramento, no tenía regla general que determinara su tiempo para Fr. Francisco Larraga, ya que dependía del riesgo espiritual que tuviese la actividad personal a la que se dedicase el fiel, “porque es cierto, que un Mercader (...) ha menester mas examen que un estudiante y uno que tiene buena capacidad, no necessita de tanto tiempo, como el que la tiene mala. Pero regularmente hablando, siendo el sugeto de mediana capacidad, y no siendo muchos los tratos, parece, que para confession de un año, bastarán ocho días, con una hora de examen cada dia”. El examen de conciencia en la teología moral *larraguense* debía hacerse siguiendo el orden de los Mandamientos “considerando las ocupaciones, negocios, tratos, y contratos, que ha tenido, y las compañías, con que ha andado; y debe ponerse una diligencia media, que suelen poner los hombres prudentes en negocios graves, y de importancia”, *Ibid.*, § IX, p. 43.

⁷⁶³ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1712), *Promptuario de la Theologia Moral*, *op. cit.*, Tratado IV, § IX, p. 45.

teóricos que nublasen su criterio. Siempre el confesor debía tener en cuenta la realidad espiritual a la que pertenecían los fieles para poder acertar en los consejos que les diese. La valoración debe realizar el confesor de la realidad y las circunstancias que rodea a cada persona se observa en el Tratado V sobre la Eucaristía en el siguiente diálogo:

“P. Como se ha de intruыр à un muchacho que ha de comulgar?

R. Que se ha de instruir en la Doctrina Christiana, enseñándosela con términos fáciles, *acomodados à su capacidad*”⁷⁶⁴

En el claro oscuro del confesionario, donde sólo quedaban el penitente y el confesor enfrentados en un “piadoso diálogo”, lo importante era acoger y comprender al fiel. Sin duda, para el padre Larraga como para otros autores de este tipo manuales, el confesor debía purgar el alma del penitente, pero nunca violentarla. Había que dejar fuera del diálogo confesional toda la pomposidad reflexiva de elucubraciones excesivamente cargadas de escolasticismo, es decir, había que evitar la brecha espiritual que la abstracción teológica generaba entre la sociedad y el confesionario.

EL “ORDEN DE LA CONCIENCIA”: PROBABILISMO, PROBABILISMO Y PROBABILIDAD

En 1770, el Consejo de Castilla entregaba la licencia de impresión de la traducción castellana de la obra escrita en italiano por el dominico Daniel Concina (1687-1756) titulada *Historia del probabilismo, y rigorismo* y publicada en Madrid en 1772⁷⁶⁵. El autor estaba preocupado por lo que él denominaba el “sistema universal de conducta” y por llamar la atención del autor en el negocio de la salvación eterna. Para ello señalaba que sólo había un camino que llevaría a los fieles al “Reyno de la Gloria eterna” y que sólo era posible por medio de la Ley de verdad. Siguiendo a San Pablo y San Agustín, Concina estaba persuadido que la sana doctrina en materia de fe y de costumbres, tal como lo había establecido Dios en diversos

⁷⁶⁴ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1735), *Promptuario de la Theologia Moral, op. cit.*, Tratado V, § VI, p. 120. El subrayado es nuestro.

⁷⁶⁵ A.H.N., Consejos, § 5531, expediente 5.

lugares del viejo y nuevo testamento, no estaba por el camino de doctores y profetas “que engañan al Pueblo con doctrinas benignas, dulces, y acomodadas à los oídos, y sentidos de los Pueblos”. Pero también, “como el rigor, y el padecer son contrarios à la naturaleza, y sentidos, los que enseñan doctrinas severas mas de lo justo, jamàs han tenido numeroso sequito”⁷⁶⁶.

La reflexión de Concina es muy importante, pues evidencia como algunos teólogos dominicos optaron por un camino intermedio en las verdades morales. Por otra parte, la aprobación del Consejo de Castilla mostraba como, al menos en el plano institucional, una corriente intermedia de reflexión moral se instalaba en el mundo católico hispano durante el siglo XVIII. Cosa no menor, y que se puede comprobar, pues una de las fuentes más citadas en el manual para confesores de Francisco Larraga fue el propio Concina. Hemos dicho más atrás que el extraordinario éxito editorial que tuvo el *Promptuario de la Theologia Moral* del padre Larraga no se explica por la originalidad del planteamiento de su reflexión moral. En general, ninguna de las obras de este tipo de literatura buscaba la originalidad en el discurso como principio epistemológico. Por el contrario, nos parece que su objetivo era adecuarse a las circunstancias históricas y debates sociales y morales de la época. Es decir, la originalidad de este tipo de manuales no estaba planteada como lo entendemos hoy en día, en lo nuevo y lo diferente, su originalidad estaba basada en quien mejor captara la tradición y las ideas que no fueran contra la “Santa Fé Católica, ó menos conveniente á las buenas costumbres”.

Por tanto, la singularidad de una obra del volumen de publicación que consiguió la obra del padre Larraga se explica porque su vida editorial fue testigo de los debates de la teología moral que venían del siglo XVII hasta la culminación del Antiguo Régimen. No profundizaremos aquí el estado de la teología moral que ya vimos más arriba, sino que nos enfocaremos en reconstruir y analizar estas polémicas en las reflexiones teológicas de la moral *larraguense*.

⁷⁶⁶ B.N.E.S.G., Daniel Concina (1772), *Historia del probabilismo, y rigorismo. Dissertaciones theologicas, morales, y criticas, en que se explican, y defienden de las sutilezas de los modernos probabilistas*. Con las licencias necesarias. Madrid: en la Oficina de la Viuda de Manuel Fernández, “Al que Leyere”, s/p.

El casuismo es bastante evidente en la mayoría de los tratados que componen el *Promptuario de la Teologia Moral*. Cada definición y explicación que hace Fr. Francisco Larraga viene complementada con la exposición de diversos casos de conciencia. La casuística podía complicarse bastante de acuerdo a las muchas circunstancias que podían darse en las diversas situaciones que se daban en la vida cotidiana y que necesitaban de una reflexión moral para poder resolverlas. Un ejemplo sumamente ilustrativo de la presencia de la casuística en el *Larraga* lo obtenemos del Tratado XXXI “Del Juramento”. Su legajo II está íntegramente destinado a entregar algunos casos importantes al confesor para evaluar las materias de conciencia acerca del juramento. Permítasenos lo extenso de la siguiente cita para (de)mostrar con claridad la presencia, a veces interminable, de casos, pero particularmente para ilustrar cómo el casuismo y su reflexión moral modelan una imagen del pecado con un cierto grado de ductilidad:

“P. Lo primero: Un padre jura castigar à su hijo, por una falta que ha hecho, debe cumplirlo? R. que si, *per se loquendo*, por que es de cosa buena. Pero notese, que el no cumplirlo, puede ser pecado mortal, puede ser venial, y puede no ser pecado. Serà pecado mortal, quando el motivo, que diò el hijo, fue grave, y el castigo importa para la buena criança del hijo. Serà pecado venial, quando el motivo que diò el hijo, fue leve, y el castigo no es necesario para la buena criança, si bien conducía algo. Y no será pecado alguno, quando le dexò de castigar, porque se enmendò el hijo, y no necesitaba del castigo: y quando de castigarle avia de aver algun disturbio en casa, siguiéndose mas daño, que provecho: y quando un amigo se lo pidió, tomando à su cargo la correccion, haziendo juyzio, que esso bastava para la enmienda de su hijo / P. Lo segundo: Pedro jura de dâr de palos à un Secular, como peca? R. Que si juro sin intencion de darle de palos, cometió un pecado mortal, porque faltò la primera verdad del juramento: pero si jurò con animo de darle de palos, cometió dos pecados mortales: uno contra justicia, *ut subest quinto praecepto*, por la intencion de darle de palos; el otro pecado es

contra Religion, porque faltò la justicia comité del juramento en materia grave, pues jurò cosa mala grave”⁷⁶⁷

Y sin mayores rodeos literarios y teológicos continúa señalando:

“P. Lo tercero: Jura Juan de hurtar materia leve, como peca? R. Que si jurò sin intencion de hurtarla, cometió pecado mortal porque faltò à la primera verdad del juramento: pero si jurò con intencion de hurtarla, cometió dos pecados veniales; el uno, por el animo de hurtar cosa leve, y el otro contra Religion, porque falta el comité de la justicia de cosa leve / P. Lo quarto: Pedro jura con duda de verdad, ò mentira, como peca? R. Que comete pecado mortal, porque se pone à peligro manifesto de jurar con mentira. P. Lo quinto: Pedro jura en vara de Juez con mentira, como peca? R. Que peca contra Religion, contra obediencia: y si es en daño grave de tercero, peca contra justicia comutativa, y assi cometen tres pecados mortales / P. Lo 6: El juramento conminatorio (sic) nacido, y originado de pasion, ò ira, ò animo de vengança desordenada, obliga a su cumplimiento? R. Que no obliga; porque el tal juramento, como assi hecho, no es de materia buena, pues antes bien causa de vengança. Y entonces se dirà, que el juramento conminatorio fue hecho *exira*, quando de tal fuerte le amenaza à alguno la pena, que depuestam y quitada la ira, no le amenazaría la pena al tal sugeto, aunque cometiesse el mismo defecto (...)”⁷⁶⁸

No hemos concluido con la exposición de casos expuesto en el legajo, ya que se extendía hasta el undécimo, pero basta con esto para lo que queremos exponer. El padre Larraga da muchas descripciones, siempre llenas de ejemplos como los anteriores, para explicar su teología moral. En esta línea argumentativa, hemos detectado que al menos hasta la edición de de 1770 se dan claros rasgos de probabilismo en el *Larraga*. Teófanés Egido ha observado que optar por el probabilismo como sistema moral fue un desacierto dado que las teorías probabilistas estaban muy desacreditadas en el siglo XVIII por la oleada

⁷⁶⁷ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1748), *Promptuario de la Theologia Moral*, op. cit., Tratado XXXI, § II, pp. 214.

⁷⁶⁸ *Ibíd.*, p. 215.

jansenista⁷⁶⁹. Sin embargo, la experiencia editorial parece demostrar que el sistema moral optado por el padre Larraga no fue tan mala decisión si el estilo probabilista pervivió hasta bien adentrada la segunda mitad del siglo XVIII. Así lo refleja la subsistencia de las opiniones probables en el manual a pesar de los cambios hechos por el propio autor, la aparición de los *adicionarios* de 1737, 1758 y, especialmente, la gran reforma de 1760 realizada por el Convento de Santiago de Pamplona. Para no dispersarnos de nuestro tema, las explicaciones probables están discretamente presentes, por ejemplo, en el sacramento de la penitencia cuando el padre Larraga refuta la opinión aceptada sobre que los pecados *existimados* eran materia suficiente para que se haga sacramento. Incluso no duda en utilizar nuevamente la casuística para la argumentación como se desprende del diálogo siguiente:

“P. Los pecados existimados puramente, son materia suficiente para este Sacramento? R. Que no; porque ningun Sacramento se haze con materia existimada / Replicase contra esto. Los pecados *purè existimatios*, son materia de dolor que es acto de la virtud de la Penitencia: luego tambien son materia suficiente para este Sacramento. Respondo negando la consequencecia; porque para q uno tenga dolor como acto de virtudm basta que conciva en si pecado: pero para el dolor Sacramental, y para qualquiera materia se requiere materia verdadera. Pongo exemplos: si uno diesse limosna à uno, que se fingia pobre, no ay duda, que haria acto de virtud, por juzgarle pobre: pero si bautizasse con vino blanco, juzgando, que era agua, tampoco ay duda, que seria nulo el Bautismo”⁷⁷⁰

Y más adelante sin tanto rodeo el padre Larraga observa:

“P. Si uno haze juyzio probable, de que en el caso no ha pecado mortalmente, estará obligado à confessarlo? R. Que no; y la razon porque puede seguir opinion probable. Y lo mismo digo de el que sabe que pecò mortalmente, pero juzga

⁷⁶⁹ Teófanos Égido (1996), “Religión”, *op. cit.*, p. 759.

⁷⁷⁰ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1723), *Promptuario de la Theologia Moral (...) Nuevamente reconocido, mejorado corregido y añadido por su autor en esta decimaoctava impresión*. En Madrid: Manuel Román, Tratado IV, § II, pp. 20-21.

probablemente, que yà està confessado el tal pecado, este no està obligado à confessarlo otra vez. Thomas Sanchez lib 1. Summa cap. 10. N. 79”⁷⁷¹

Y sobre cumplir la penitencia en pecado mortal se dice:

“P. La penitencia cumplida en pecado mortal revive, y causa su efecto, quando el sugeto se pone despues en gracia? R. Que es probable, que si; porque esta satisfaccion es parte integral de el Sacramento de la Penitencia, y tuvo vida en la rayz, que es el Sacramento; y assi revive, quitando óbice”⁷⁷²

Y finalmente sobre el sacramento de la comunión aporta:

“P. El que administra, ò dispensa este Sacramento, estando en pecado mortal, como peca? R. Que peca mortalmente en la opinión mas común: pero es probable, que solo peca venialmente, porque entonces no haze Sacramento. Ledesma en la I parte de la Suma, cap II del Sacramento de la Eucharistia, duda ultima”⁷⁷³

Así podríamos continuar dando más casos, pero si hacemos una rápida revisión de las filiaciones intelectuales y morales del padre Larraga (cuando las da) nos damos cuenta de la presencia del sistema probabilista en el *Promptuario* hasta antes de 1780. Sánchez, Prado, Bonacina, Diana, Gonet, Fray Manuel de la Concepción, Salmantincenses, Leandro, Villalobos, Trullench, Torrecilla, Soto, Vitoria, Cándido, Lugo y Silvestro son algunos de los autores a los que el padre Larraga recurre en sus argumentaciones. Recordemos que el probabilismo pone énfasis en la importancia y el respeto de la conciencia y la necesidad de limitar la obligación a la que se encuentra sometido el fiel para proteger la libertad de éste⁷⁷⁴. Así lo propone Fr. Francisco Larraga en el apartado sobre las acciones humanas cuando explica qué es la voluntad y cuáles son sus implicancias morales:

⁷⁷¹ B.N.E.S.C., Francisco Larraga (1770), *Promptuario de la Theologia Moral*, op. cit., Tratado IV, § II, pp. 22.

⁷⁷² B.N.Ch.S.M., Francisco Larraga (1766), *Promptuario de la Theologia Moral*, op. cit., Tratado IV, § V, p. 41.

⁷⁷³ Ibíd., Tratado V, § VI, p. 109.

⁷⁷⁴ Jean Delumeau (1792), *La confesión y el perdón*, op. cit., p. 121.

“Quiere decir, que siempre, que las acciones nacen de la voluntad, suponiendo advertencia en el entendimiento, son acciones voluntarias (...) P. En que se divide el Voluntario? Que se divide en Voluntario libre, y Voluntario necesario (...) El voluntario libre es, el que pertenece â las acciones morales (...)”⁷⁷⁵

Ahora bien, lo interesante del análisis del discurso moral del *Promptuario de la Theologia Moral*, lo que también es una razón para entender su éxito editorial, es que fue de un probabilismo moderado. El Tratado XXI “sobre la Conciencia” dedica íntegramente el legajo II a la conciencia probable y a la elección de opiniones. En el siguiente diálogo se aprecia como el padre Larraga si bien no invalida el probabilismo, si muestra su inconformidad en la utilización de opiniones que no sean completamente seguras:

“P. En la administracion de los Sacramentos se puede seguir opinion probable de su valor, dexando la mas segura? R. Que no, como consta de la primera Proposicion condenada por Inocencio XI. Y la razón es; porque usando la opinión probable, y no segura, se pone el Ministro â riesgo de hazer malo el Sacramento, y haze daño, y agravio al Penitente, que son dos pecados mortales, uno de sacrilegio, y el otro de injusticia (...) *por lo qual, en las materias, formas, y intención de Sacramentos, serán improbables practice todas aquellas opiniones, que no fueren seguras*”⁷⁷⁶

Más adelante refrendando su posición moral equilibrada, lo que lleva a transitar el manual entre las distintas opiniones probables, pero siempre optando por la más segura, el padre Larraga se apura en sugerir:

“P. En caso de necesidad se puede usar de sentencia probable, y dudosa en orden al valor de los Sacramentos? R. Que si; v.g. en el Bautismo, quando el niño se muere, y no ay otra agua, sino una, de la qual se duda si es materia suficienteM y tambien en la penitencia en la confession interpretativa (...) P. *Se puede seguir opinión probable dexando la mas segura, en orden â la integridad de la*

⁷⁷⁵ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1792), *Promptuario de la Theologia Moral*, op. cit., Tratado XV, § II, pp. 326-327.

⁷⁷⁶ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1735), *Promptuario de la Theologia Moral*, op. cit., Tratado XXI, § II, p. 274. El subrayado es nuestro.

*confession, y en orden à si las circunstancias purè agravantes se deben confessar? R. Que si; porque siguiendo estas opiniones, no peligra el valor del Sacramento. P. El Penitente puede usar de sentencia probable, dexando la mas segura, en orden à la materia, que le toca poner en el Sacramento de la Penitencia? R. Que algunos Autores defienden que puede (...)*⁷⁷⁷

Ahora bien, es indudable que la expulsión de los jesuitas por Carlos III en 1767 marcó un hito dentro de la lucha contra el probabilismo en España. La triple asociación que se hacía entre jesuitismo, laxismo y probabilismo fue uno de los grandes argumentos que esgrimió la Monarquía para llevar a cabo la expulsión de la Compañía. En las ediciones del *Promptuario* posteriores a la reforma del Convento de Santiago de Pamplona se aprecian las supresiones y cambios en los apartados referidos a la conciencia y las opiniones probables. En la edición de 1766 se ve este giro hacia posturas menos flexibles dentro de la reflexión teológica y moral cuando el penitente realiza la siguiente pregunta:

“P. Es licito seguir opinion *menos segura*, y *menos probable*, que favorece á la libertad, en concurrencia de la contraria *mas probable*, que favorece el precepto, y por tanto *mas segura*? v.g. La opinión que dice que las circunstancias *aggravantes notabiliter* no se deben confessar, favorece à la libertad, y es *menos segura*; la contraria es *segura*, y favorece à la ley Suponiendo, pues, por ahora, que la primera, sobre ser *menos segura*, sea tambien *menos probable*, se pregunta, si es licito seguirla dexando la otra *mas segura*, y *mas probable*? Esta pregunta, y question supone tres cosas comúnmente recibidas la primera, q[ue] es licito seguir la opinión *menos probable* siendo *segura* la segunda, que tambien es licito seguir la *menos probable en sí*, y *en la realidad*, con tal, que al operante, examinando bien el punto, le parezca *mas probable intrinsece*, ò *extrinsece*: y assi se ha de creer de los Santos Doctores, que si alguna vez siguieron lo que *en sí*, y *en la realidad* era *menos probable*, lo hicieron, porque lo juzgaron *mas probable*. La tercera, que es licito seguir la opinión *mas probable*, aun quando favorece à la libertad; esto es, aunque sea *menos segura*; y assi Alexandro VII condeno esta

⁷⁷⁷ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1712), *Promptuario de la Theologia Moral*, op. cit., Tratado XXI, § II, f. 158. El subrayado es nuestro.

proposición, que es la tercera: *Nom licet sequi opinionem, vel inter probabiles probabilissiman*”⁷⁷⁸

Luego de toda esta explicación, y de citar algunas definiciones latinas sobre las proposiciones condenadas por Alejandro VIII, el padre Larraga sentencia con la siguiente observación:

“Por esto, y por otros motivos urgentes decimos ahora, que no es licito seguir la opinión menos probable, q[ue] favorece à la libertad; en concurrencia de la contraria, que favorece à la ley”⁷⁷⁹

Siguiendo lo propuesto por Teófanés Egido podemos comprobar el paso progresivo de un probabilismo moderado al probabiliorismo al interior del discurso teológico del *Larraga*. En este sentido, el citado historiador entrega información sobre que existiría una reforma al texto realizada por el padre Vicente Mas, uno de los mayores críticos de los jesuitas y el probabilismo, que habría quedado manuscrita⁷⁸⁰. También el padre Vicente Ferrer (1721-1789) arremetió contra el probabilismo y los dejos de laxitud de la reflexión moral del “primer *Larraga*”, encontrándolo tan mal que:

“Por lo que es necesario confesar tambien, que aun después de esta primera reforma, é ilustración del Promptuario Moral, éste necesitaba todavía de otra mucho mayor, y tan universal, que hasta el P. Maestro Ferrer tuvo por mas facil y acertado componer su Suma Moral, que corregir el Promptuario, como lo refieren⁷⁸¹ las memorias de su vida por estas palabras: *Emprendió asimismo hacer algunas notas al Promptuario de nuestro Larraga; pero halló tanto que corregir, que aprovechando el dicho de cierto Poeta, dixo con donaire: Como no lo quiteis todo, quedará una gran porquería. Decia bien* (prosigue el P. Mas,

⁷⁷⁸ B.N.Ch.S.M., Francisco Larraga (1766), *Promptuario de la Theologia Moral*, op. cit., Tratado XX, § IV, pp. 226-227.

⁷⁷⁹ *Ibíd.*, p. 227.

⁷⁸⁰ Teófanés Egido (1996), “Religión”, op. cit., p. 759.

⁷⁸¹ Tom. I. *al principio de la suma Moral*, reimpresa en Valencia.

Adicionador de Ferrer): *pues aun despues de enmendada por su doctísimo Colegio, tenemos para imprimir ciento y veinte y una Notas importantes*”⁷⁸²

Hemos visto más arriba que las ideas probabilistas estaban completamente desacreditas a inicios del siglo XVIII. En el caso particular del *Promptuario de la Theologia Moral*, Santos y Grosin en la reforma de 1780 es bastante explícito en su crítica al probabilismo y el peligro que éste significaba como doctrina:

“Finalmente, atencion á que los mismos jóvenes Eclesiásticos son acreedores á que se les quiten las ocasiones de beber las doctrinas peligrosas, y emnos probables, y á que en lugar de ellas se les instruya con las mas sólidas, las mas verosímiles, las mas fundadas, y en caso de duda, las mas seguras; pues la experiencia nos acredita, que asi como nos son muy perniciosas las preocupaciones y errores de que nos imbuimos en la mocedad; porque con dificultad nos desnudamos de ellos despues”⁷⁸³

Al igual que en la reforma de 1760, Santos y Grosin reafirma que no se puede usar opinión probable, “dexando la *segura o mas segura*”, en la administración de los sacramentos en el orden al valor que poseen. También reafirma la idea que no es lícito seguir “opinión menos segura, y menos probable” que favorezca la libertad “en concurrencia de la contraria mas probable, que favorece el precepto, y por tanto mas segura”. En la administración de los sacramentos ni siquiera es lícito seguir las opiniones de *tenue probabilidad* “como consta de la proposición 3 condenada por Inocencio XI”⁷⁸⁴. Sin querer introducirnos en un tema demasiado espinoso que supera nuestro escaso conocimiento sobre el tema, el tinte probabilista inicial del manual del padre Larraga pasa a un probabiorismo también bastante templado. Como se expresa en las advertencias que se hacen en la edición de 1780 sobre si se debe seguir la opinión más segura o menos segura:

⁷⁸² B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1780), *Promptuario de la Theologia Moral*, op. cit., “Advertencia preliminar”, s/p.

⁷⁸³ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1792), *Promptuario de la Theologia Moral*, op. cit., “Advertencia preliminar”, p. 1.

⁷⁸⁴ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1780), *Promptuario de la Theologia Moral*, op. cit., Tratado XVI, § IV, pp. 346-349.

“Adviertase lo 3. Que éste como principio: *In dubio an sit lex, an non sit, standum est pro libértate, aut putandum legem non dari*; nos parece tan falso como el pasado; y que se opone á lo que dice Dios en el Deuteronomio cap. 17. donde en casos de duda manda recurrir á los Sacerdotes, y seguir la parte que ellos determinaren: lo que de ningún modo fuera necesario, si *hoc ipso* se dude de la ley, se puede resolver á favor de la libertad. Advierto lo 4. que el Probabiliorismo bien entendido, y segun queda explicado, nada tiene de rigor: porque no decimos que se deban seguir las opiniones que sean en *si mismas*, y en la realidad mas probables; sino solo las que lo sean en obrar: y en suma, que obre cada uno lo que despues de un debido exâmen, le parece que es mas conforme á la Ley de Dios. Ultimamente se advierte, que en todo lo dicho se habla de la mayor ó menor probabilidad *directa*, y no de la *reflexa*: por lo qual, aun dado que el Probabilismo fuese mas probable, que el Probabiliorismo; no seria del caso esa mayor probabilidad reflexa para cohonestar la acción, cuya malicia ó ilicitud es mas probable directamente”⁷⁸⁵

Y se remata con otra advertencia con un cierto dejo de búsqueda de objetivismo:

“(...) el juicio ú dictamen propio, con que decimos se ha de examinar la probabilidad mayor, y menor de las opiniones, no ha de ser precipitado, ni efecto de la preocupacion; sino imparcial, y deribado de un amor ingenuo á la verdad, ó su verosimilitud”⁷⁸⁶

Nos parece que la reflexión sobre el probabilismo aun está incompleta desde una historia cultural de los conceptos y como la sociedad influye en la contrucción de las ideas ¿No es acaso la reflexión del probabilismo, en su cara inversa, una reflexión sobre el riesgo y como éste era percibido? ¿La confesión no es acaso un método para evitar el riesgo? Aunque la respuesta debe ser cuidadosa, pues el riesgo puede ser estudiado desde teoría clásica de la probabilidad matemática desarrollada en el siglo XVII paasando por la demografía histórica y la historia de

⁷⁸⁵ Ibid., pp. 350-351.

⁷⁸⁶ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1792), *Promptuario de la Theologia Moral*, op. cit., Tratado XVI, § IV, p. 351.

las mentalidades⁷⁸⁷, el cambio de enfoque nos parece necesario para profundizar en un estudio como el de la historia de la confesión. El probabilismo también es un problema histórico sobre las relaciones de una sociedad y la influencia que en ella tienen las explicaciones de índole racional. Los teólogos cristianos desde tiempos antiguos siempre han estado preocupados por las consecuencias negativas del riesgo. Sin adelantarnos al capítulo siguiente, por ejemplo, el Papa Gregorio IX en su decretal *Navaganti* de 1237 prohibía los viajes inseguros y los consideraba como usureros estimulando a los juristas a redefinir este problema y otras formas de inversión a terminos seguros. Lorraine Daston, estudiando la probabilidad matemática, ha reparado en cómo la probabilidad matemática se fue moralizando durante el siglo XVIII y como ciencias morales como la economía política, la jurisprudencia, entre otros, recibieron influencia de la probabilidad matemática. Especialmente la influencia de la probabilidad matemática en el ámbito de la teología se comprobó respecto a la probabilidad de los milagros, debido a que implicaba cuestionar las normas legales, la jerarquía de la evidencia y, en consecuencia, como trasladar la intuición en una reflexión metódica, racional y calculada⁷⁸⁸.

Por tanto, ¿cuál fue la posición de los teólogos hispanos, como Francisco Larraga, frente a la reflexión en torno a la probabilidad como problema moral? En el caso hispánico, las posiciones no eran resultado de curas fanáticos e irracionales. En el giro que se aprecia al probabiliarismo la elección de la opinión más probable, y en consecuencia, la moralmente válida, poseía un método. En primer lugar, debía tener siempre a su favor el respaldo de una ley o alguna costumbre legítimamente aprobada⁷⁸⁹. También la opinión elegida debía estar apoyada con la autoridad de Doctores clásicos o con “muchas y sólidas razones”⁷⁹⁰. Además la opinión probable debía tener a su favor la aprobación y el juicio de las autoridades de la Rota y de

⁷⁸⁷ Lorraine Daston (1988), *Classical Probability in the Enlightenment*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, p. 114.

⁷⁸⁸ *Ibid.*, pp. 296-369.

⁷⁸⁹ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1792), *Promptuario de la Theologia Moral*, *op. cit.*, Tratado XVI, § IV, p. 352.

⁷⁹⁰ *Ibidem*.

alguna Universidad o Colegio de reputación reconocida⁷⁹¹. Y el nuevo rigor moral del *Promptuario* daba un paso más, pues también se exigía que los Doctores que la siguiesen debieran haber investigado sobre la materia y no solamente seguir infructuosamente la opinión a la que se adscribían⁷⁹². Incluso, y esto confirma el carácter legalista del *Larraga* del que hablábamos anteriormente, si se tuviese que elegir entre dos opiniones igualmente probables, de las cuales una favorece a la Ley y la otra a la Libertad se debiera seguir “que la segura y la que favorece á la Ley”⁷⁹³. En suma, y aunque nos parece que este es un problema que merece una monografía particular y extensa, vemos como las muchas reformas que sufre el manual del padre Larraga, son el reflejo de las polémicas morales en torno a las probabilidades y juicios en los casos de conciencia que con bastante acritud se produjeron a lo largo de todo el siglo XVIII. Sin embargo, a pesar de los cambios teológicos sigue manteniéndose como una obra con una reflexión moral intermedia como era el probabiliorismo. Este punto medio le permite mantenerse vigente y sin pasar a llevar en extremo las sensibilidades intelectuales y morales de la época. Su estilo lato y estructura inicial no se vieron descabezados, ya que seguían comportando utilidad para la formación de los clérigos no sólo en cuanto a las temáticas tratadas en el texto. También seguía siendo un discurso ventajoso porque ya estaba muy arraigado en el imaginario pedagogo-religioso de curas y fieles, y por tanto, no se podían quitar las características que, a pesar de las críticas y reformas por las que pasó, lo habían llevado a los “altares literarios” del siglo XVIII e inicios del XIX. Para concluir este apartado es interesante mostrar la opinión de uno de los grandes reformadores del período dieciochista como fue Francisco Santos y Grosin quien reconoce la gran aceptación que siempre ha tenido el *Larraga* y cómo esta cualidad debe respetarse:

“Pero en todo quanto se ha añadido, y notado, he procurado acomodarme al lenguaje, y estilo del Autor, para que la Obra no saliese disforme, tambien he procurado ceñirme á su brevedad y concision en las preguntas, y respuestas;

⁷⁹¹ Ibídem.

⁷⁹² Ibídem.

⁷⁹³ Ibídem.

porque esta forma parece es la mas acomodada para los principiantes, según lo dá á entender el uso, y la aceptacion que siempre se ha merecido para con los mas ó todos”⁷⁹⁴

HONOR, FUERO EXTERNO Y MEDIOS DE LIBERACIÓN DE LAS FALTAS

Anteriormente se mostró que el padre Larraga fue partidario de adoptar una postura benevolente en la acogida del fiel dando paso a una anatomía del pecado que, fruto del casuismo, otorgaba muchas oportunidades de perdón y redención al penitente. Sin embargo, así como el riesgo *in periculo mortis* se convirtió en un espacio espiritual en el que el fiel podía prescindir de una actitud rigorista de parte del confesor, las faltas que involucraban el espacio público y el honor social eran argumento suficiente para que el juicio moral fuese intransigente. La reflexión sobre la confesión y sus artefactos culturales también es una reflexión sobre la práctica de justicia humana y como la sociedad cristiana ha elaborado mecanismos de equilibrio y compensación social. En gran parte, la historia de la sociedad cristiana ha sido la historia del diálogo entre la justicia divina y la justicia humana⁷⁹⁵. El honor en el período moderno se encuentra al servicio de los valores religiosos que con una compleja carga de emotividad social le otorgan un carácter polisémico especialmente cuando el escándalo y la ofensa pública es un agravante del pecado. De esta manera, el honor, como código cultural que define un imaginario colectivo particular en la sociedad⁷⁹⁶, está vinculado a la práctica religiosa de la confesión.

Hernando de Talavera (1428-1507), primer arzobispo de Granada y confesor de Isabel I de Castilla, escribió un tratado *De murmurar ó mal dezir* en el que se pecaba “descubriendo las menguas ajenas á quien no las sabe (...) En esta manera –

⁷⁹⁴ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1780), *Promptuario de la Theologia Moral*, op. cit., pp. 2-3.

⁷⁹⁵ Paolo Prodi (2008), *Una historia de la justicia*, op. cit., pp. 21-54.

⁷⁹⁶ En este sentido encontramos adecuada la observación que ha hecho el antropólogo J. G. Peristiany que observa que el honor y el deshonor, “son el reflejo de la personalidad social en el espejo de los ideales sociales”. J. G. Peristiany (1968), *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*, Barcelona: Labor, p. 12.

infamando- pecaban muchos discípulos ocultos de Nuestro Señor, y alguna vez los públicos”⁷⁹⁷. En este sentido, la historiografía ha logrado mostrar cómo desde el siglo XIII, como parte de la justicia de la Iglesia, el proceso inquisitorial se generó como el resultado “de la necesidad de liberarse de una condición de mala fama”⁷⁹⁸. Sin ir más lejos, la figura del inquisidor en sus orígenes nada tenía que ver con el fuero penitencial, sino un juez externo que debe atenerse a las formas procesales de indagación basadas en la “infamia” pública⁷⁹⁹.

En este aspecto, la sociedad del Antiguo Régimen en su dimensión pública estaba organizada alrededor de principios culturales tan humanos como irracionales como fueron los tabúes, el honor, el rechazo social y la vergüenza⁸⁰⁰. Estas características eran especialmente censurables cuando se relacionaban con transgresiones referentes a la carne. A pesar de que en el IV Concilio de Letrán se pasase de la confesión pública general a una práctica individual y privada, el Concilio de Trento dio continuismo a la importancia de *lo público* y al dramatismo espiritual que traía incumplir a la genuflexión que se le debía tener como principio y valor religioso. En la sesión XXIII del Concilio de Trento legitimaba la aplicación de penas públicas “á los públicos pecadores, si el Obispo no dispone otra cosa”:

“El Apostol amonesta que se corrijan á presencia de todos lo que públicamente pecan. En consecuencia de esto, quando alguno cometiere en público, y á presencia de muchos, un delito, de suerte que se dude que los demas se escandalizaron y ofendieron; es conveniente que se le imponga en público penitencia proporcionada á su culpa; para que con el testimonio de su enmienda, reduzca á buena vida las personas que provocó con su mal exemplo á malas

⁷⁹⁷ Vincenzo Lavenia (2004), *L'infamia e il perdono*, op. cit., p. 125. La traducción es nuestra.

⁷⁹⁸ Adriano Prosperi (2009), *Tribunali della coscienza*, op. cit., p. 261. La traducción es nuestra.

⁷⁹⁹ Paolo Prodi (2008), *Una historia de la justicia*, op. cit., p. 85.

⁸⁰⁰ Sobre este principio cultural como conformador de las sociedades y su construcción histórica puede verse la obra Carmel Cassar (2004), *Honor y vergüenza en el mediterráneo*, Barcelona: Icaria. Aunque no muy actual para el caso hispano puede consultarse la obra de Francisco Javier Guillamon Álvarez (1981), *Honor y honra en la España del siglo XVIII*, Madrid: Universidad Complutense, Facultad de Geografía e Historia, Departamento de Historia Moderna.

costumbres. No obstante, podrá commutar el Obispo este género de penitencia en otro secreto, quando juzgare que esto sea mas conveniente”⁸⁰¹

En lo anterior, el concepto teológico que estaba en juego era el de *restituto* como obra penitencial de satisfacción en el fuero externo. La cuestión que nos parece fundamental no es tanto la sistematización erudita de este concepto que viene desde la teología agustiniana. Más bien, pensamos que la pregunta tiene que ir sobre la base de la evolución cultural y social que se produce como resultado de la crisis religiosa del siglo XVI y la consolidación de la estructura del Estado moderno. Los cambios que trajo la crisis religiosa del siglo XVI alimentaron el abandono del concepto teológico la *restitutio* como un acto penitencial de la esfera jurídico-política⁸⁰². La penitencia, como parte del acto de arrepentimiento y responsabilidad personal, dejó de actuar solamente en el fuero interno para instalarse también en el fuero externo. Paolo Prodi lo ha explicado cómo el resultado del poder que adquirió el Estado moderno como la única fuerza que podía garantizar la reparación cuando los integrantes de la sociedad veían vulneradas sus posiciones de privilegio⁸⁰³.

La proposición anterior resulta especialmente interesante para nuestro estudio, pues el padre Larraga otorga gran importancia a la dimensión externa del pecado y al *escándalo* social que este tipo de transgresiones generaban. El escándalo fue un concepto que actuaba en el fuero externo cuya discusión estuvo presente en la teología moral hispana desde los tiempos de la renovación católica. Por ejemplo, el

⁸⁰¹ B.N.E.S.G., *Sacrosanto y ecuménico...op. cit.*, Sesión XXIII, Capítulo VIII, pp. 409-410. La importancia que el cristianismo da “lo público” dentro de la moral tridentina también queda reflejada en la prohibición que posteriormente hace en la sesión XXV de los duelos imponiendo graves penas a quienes rompiesen la disposición: “Los que entraren en el desafío, y los que se llaman a sus padrinos, incurran en la pena de excomunión, y de la pérdida de todos sus bienes, y en la de infamia perpetua, y deban ser castigados según los sagrados canones, como homicidas; y si muriesen en el mismo desafío, carezcan perpetuamente de sepultura eclesiástica. Las personas también que dieren consejo en la causa del desafío, tanto sobre el derecho, como sobre el hecho, ó persuadieron á alguno á él, por qualquier motivo, ó razon, así como los expectadores, queden excomulgados, y en perpetua maldición; sin que obste privilegio, ó mala costumbre, aunque sea inmemorial”, Sesión XXV, Capítulo XIX, pp. 532-533.

⁸⁰² Paolo Prodi (2011), “Il sacramento della penitenza e la *restituto*”, en Vincenzo Lavenia y Giovanna Paolin (a cura di), *Riti di passaggio, storie di giustizia*, Pisa: Edizioni della Normale, p. Ibid., p. 121.

⁸⁰³ Ibidem.

doctor navarro, Martín de Azpilcueta, consideraba el escándalo como una circunstancia agravante, pero no una especie particular de culpa⁸⁰⁴. Este concepto estaba vinculado con la obligación que imponía la confesión de guardar secretamente los pecados y faltas de los fieles. Martín de Azpilcueta señalaba que infamar a otro representaba un pecado a la ley divina y natural. Para el doctor navarro violar el “bien de la fama” era “peccatum vere mortale” y digno de restitución. Como ha señalado Vincenzo Lavenia: respecto de la obligación de conservar el secreto: “che nella confessione implicava per il fedele l'evitare ogni accenno alle colpe altrui a costo di mentire, di tacere circostanze o di cambiare confessore”⁸⁰⁵.

Como vimos en el caso del padre Larraga, la ley divina resalta la obligación del sigilo como una especie particular de la obligación de conservar el secreto, y a pesar de proponer un tipo de confesor benevolente, se mostraba muy inflexible en lo referente a las faltas relacionadas con la fama pública. El padre Larraga, al igual que el doctor navarro, consideraba que este tipo de faltas se constituían en circunstancias agravantes cuando el pecado debía ser evaluado por el confesor. Sin embargo, la teología moral de la época excusaba las faltas de este tipo que se cometían por “ignorancia invencible”. A pesar de seguir este tipo de reflexión, Fr. Francisco Larraga no se muestra flexible en la valoración que hace del escándalo y las transgresiones públicas cuando se le pregunta si el confesor debe advertir y perdonar la falta del penitente cuando lo comete por ignorancia:

“P. El Confessor debe avisar al Penitente, quando por ignorancia haze alguna cosa mala? R. Que si la ignorancia es vencible, debe sacarle de ella; porque no le pone en peor estado, y puede ser, que la amonestacion haga fruto: pero si *la ignorancia es invencible*, y se espera fruto de la amonestacion, le debe sacar de la ignorancia; pero si no ha de ser de provecho la amonestacion, le debe sacar de la ignorancia; pero si no ha de ser de provecho la amonestacion, le debe dexar en su ignorancia;

⁸⁰⁴ Vincenzo Lavenia (2004), *L'infamia e il perdono*, op. cit., p. 127.

⁸⁰⁵ Ibídem.

*exceptuando, quando con su ignorancia causa escándalo, ò haze detrimento al bien común, ò ignora lo necesario, necessitate medij ad salvandum*⁸⁰⁶

La inclusión que el padre Larraga hace de la dimensión pública y el bien común en el conocimiento moral que los confesores debían tener, nos lleva al análisis de la absolución y a la importancia que la satisfacción tenía como parte de un orden social establecido. Siglos antes, Pedro Abelardo (1079-1142) en su obra *Ethica* (1141) sustituyó la idea de *restitutio* por una idea más amplia en relación a la extirpación extensa del pecado como el de *satisfactio*⁸⁰⁷. A pesar de la casuística y de la benevolencia que hemos visto presentes en las características de buen confesor que existe en el discurso del *Promptuario de la Theologia Moral*, el autor no da concesiones en el momento de entregar la absolución. El padre Larraga expresa con bastante claridad los casos y circunstancias en los que el confesor debía negar y/o aplazar la absolución:

“P. En què casos se debe negàr la absolución? R. Que se debe negar, quando el penitente no sabe la Doctrina Christiana; quando viniere con casos reservados, para los quales el Confessor no tiene jurisdiccion, ni el penitente privilegio: quando viniere con ocasion próxima evitable; y siempre que el Confessor hiziesse juizio prudente, que el penitente no viene dispuesto, ò por falta de examen, ò dolor, ù otro defecto substancial”⁸⁰⁸

Se establece así una dialéctica entre moral y justicia, es decir, un punto de inflexión entre benevolencia y rigorismo, cuando el confesor se enfrenta a la absolución y la valoración de las faltas del penitente. Este bamboleo se expresa claramente cuando el confesor le niega la absolución debiendo reiterar la confesión si recae en faltas, por ejemplo, como la de no aprender la doctrina cristiana:

⁸⁰⁶ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1712), *Promptuario de la Theologia Moral*, op. cit., Tratado IV, § X, p. 53. El subrayado es nuestro.

⁸⁰⁷ Paolo Prodi (2011), “Il sacramento della penitenza e la restituto”, op. cit., p. 118.

⁸⁰⁸ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1735), *Promptuario de la Theologia Moral*, op. cit., Tratado IV, § X, p. 81.

“(…) y si en esto no le pudiere instruir, verà el Confessor, si el penitente ha sido avisado en otra confession, de que aprendiesse la Doctrina, y reprehendido de si descuydo: y si aviendo sido avisado, y reprehendido, no ha querido aprender pudiendo, le negarà la absolucion, porque no puede hazer juicio de qie viene con proposito de la enmienda. Pero sino ha sido avisado en otra confesionde su defecto, le dirà el Confessor, que se acuse de la omission que ha tenido, suponiendo, que ha sido culpable; y que proponga, que aprenderà, lo que le falta saber: y haciendo juyzio, que viene con dolor verdadero, y proposito de la enmienda, le absolverà. Pero adviértase, que si el penitente se ha confessado otras vezes, ignorando lo necesario *necessitate medij*, deberá reiterar las confesiones”⁸⁰⁹

A pesar de que en la cita anterior se aprecia que el padre Larraga entrega una gran importancia al criterio del confesor, éste entrega unas instrucciones bastante precisas sobre cuándo se debe negar la absolución. Y esto se entiende, como ya hemos visto en los apartados anteriores, dada la concepción legalista que articula la reflexión moral del padre Larraga. Así lo deja cuando se detiene en una extensa explicación sobre los casos reservados, bulas, privilegios personales y la jurisdicción ordinaria y espiritual que tiene cualquier confesor:

“Que si el penitente viene con casos reservados Synodales, y la Bula de la Cruzada, puede qualquiera Sacerdote aprobado por el Ordinario absolverle *toies quoties*. Si viene con reservados Papales, se ha de ver si son intra Bullam Coena, ò extra Bullam Coena, y si son ocultos, ò públicos. Si son extra Bullam Coena ocultos, puede qualquier Sacerdote aprobado por el Ordinario absolverle *toties quoties* en virtud de la Bula de la Cruzada, porque se hacen Episcopales por el Concilio Tridentino sess. 24. Cap. 6. Si son publicos los reservados, ora sean extra Bullam Cena, ora sean intra Bullam Cena, le podrá absolver qualquiera Sacerdote aprobado por el Ordinario, una vez en la vida, y otra en el articulo de la muerte, en virtud de una Bulam y si tomare dos Bulas podrá ser absuelto otra vez en la vida, y otra en el articulo de la muerte, y no puede tomar tercera vez en el mismo año”⁸¹⁰

⁸⁰⁹ Ibídem. El subrayado es nuestro.

⁸¹⁰ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1712), *Promptuario de la Theologia Moral*, op. cit., Tratado V, § X, p. 47.

Podríamos continuar entregando ejemplos que reflejen la condición legalista del texto, especialmente sobre lo relacionado a la absolución particularmente por las muchísimas referencias a las proposiciones condenadas por los Papas. Pero lo que ahora nos interesa es que esta impronta jurídica explica también los distintos avatares del proceso de producción discursiva que vivió el *Larraga* y su consecuente éxito editorial. Recordemos que entre el IV Concilio de Letrán y el Concilio de Trento se produce una evolución teológica que se materializa en formulaciones filosófico-teológicas y normas jurídico-canónicas que dan lugar al *Corpus Iuris Canonici* por lo que la teología y el derecho se encuentran, “casi siempre, pero no siempre”, en una misma línea⁸¹¹.

En este aspecto, la organización estilística y argumentativa de las reformas que sufrió el *Promptuario* se realizaron en gran medida sobre la base de una praxis editorial singular: la “adición” al texto. A través de este recurso tan literario como político, se introducían al final de este tipo de manuales las proposiciones condenadas por la Curia romana, los casos reservados y las jurisdicciones que el confesor poseía para absolver pecados frente a la autoridad de los demás agentes eclesiásticos (como el obispo y la Inquisición). El respeto a la jerarquía eclesiástica como principio articulador de la reflexión moral del padre Larraga, aunque siempre dejando el espacio a situaciones particulares dada la impronta casuista del texto, es bastante evidente cuando se expresa lo siguiente en la *advertencia* sobre los casos reservados en la edición de 1712:

“(…) el Confessor inferior no puede absolver de reservados al Superior, sino es que obtenga la facultad de èl, ò el Penitente tenga para ello privilegio; pero aunque esto *absolute loquando* es assi; mas ay algunos casos, en los quales puede absolver de reservados el simple Confessor, sin recurrir al Superior, y sin que el Penitente tenga privilegio de Bula, ó Jubileo”⁸¹²

⁸¹¹ José María Soto Rábanos (2006), “Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la baja edad media hispánica”, *op. cit.*, p. 415.

⁸¹² B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1712), *Promptuario de la Theologia Moral*, *op. cit.*, “Advertencia en orden a los casos reservados”, § VI, p. 419.

Sólo en caso de que el penitente tuviese necesidad urgente de confesión, por ejemplo, al tener que comulgar perentoriamente o estar en peligro de muerte, el confesor que no posea jurisdicción directa podrá absolver al penitente incluso si éste no tuviese ningún privilegio. Para ello, el confesor le pedirá que le diga algún pecado que esté dentro de su jurisdicción y así le absolverá *directè* de este pecado y de esa manera de le podrá también absolver de manera *indirectè* del pecado que está fuera de su jurisdicción⁸¹³. Sin embargo, el padre Larraga advierte que se dará la absolución de un caso reservado, pero “esto es con obligación de confessar otra vez aquel pecado reservado à quien pueda absolver *directè*”⁸¹⁴.

Toda esta preocupación del padre Larraga por la absolución y sus reparos al momento de entregarla, alejándose en este aspecto de una confesión indulgente, nos lleva al problema asociado de la satisfacción de las faltas. Vimos más arriba de forma somera que la sociedad del Antiguo Régimen está dominada por las caretas del “parecer ser”, el honor y el escándalo. En esta tipo de praxis social no recibir la absolución representaba una deshonor cuya consecuencia era el rechazo de la sociedad y pérdida de la reputación. El detrimento de la honra era tan importante al interior de la sociedad que incluso podía cambiarse el protocolo ritual de la confesión para evitar cualquier tipo de vergüenza. Para ello podía reducirse el tiempo de confesión y así no dañar el honor del propio penitente. Los chismes y el rumor eran tan importantes en la cultura del Antiguo Régimen que el hecho de tardar mucho en el confesionario podía interpretarse como que se habían cometido muchos pecados con la consecuente pérdida de virtud. El atributo social de la honra fue un elemento que la teología moral postridentina incorporó en la evaluación de las virtudes cristianas de los fieles. Así se refleja en el siguiente caso dado por el padre Larraga:

“Llega el Cura à dar el Viatico à un enfermo, y le pregunta si tiene que reconciliarse, y dice, que sí, y comienza à confessarle, y halla, que tiene que reiterar muchas Confessiones, y de hacer integridad *physyca*, teme, que se siga

⁸¹³ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1792), *Promptuario de la Theologia Moral*, op. cit., Tratado VI, § II, p. 164.

⁸¹⁴ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1712), *Promptuario de la Theologia Moral*, op. cit., Tratado V, § X, p. 47.

infamia en el enfermo, ò escàndalo en los que fueron acompañando al Señor: en este caso puede oírle algunos pecados, deteniéndose aquel tiempo, que le pareciere razonable, para que no se siga escandalo, ò infamia, y decirle, que se duela de todos, y que todos quedan perdonados; y que si despues hay lugar, debe hacer integridad *physica*, y absolverle”⁸¹⁵

Pero también hemos visto que el confesor *larraguense* debe ser benevolente por lo que no aplicará expiaciones que no estén acorde a las fuerzas espirituales y físicas del penitente. En consecuencia, la satisfacción en el sentido que la proponemos, no es sólo un acto espiritual que devuelve la amistad de Dios a los fieles. También es un acto que está definido bajo ciertas condicionantes sociales cuya penitencia también estará en proporción al daño moral de lo social y la justicia implícita de este acto. Así se aprecia en la doble definición que el padre Larraga nos entrega de la satisfacción:

“P. *Quid esto peris satisfactio?* R. Que se puede considerar de dos maneras; *in re*, *vel in voto*. *Satisfactio in voto est recompensatio Sacramentalis. Deo facienda propter peccata confessa. Satisfactio in re*, se puede considerar como parte de justicia commutativa, y como parte del Sacramento”⁸¹⁶

Lo fundamental de lo anteriormente expuesto es que la satisfacción “como sacramento” era la encargada de provocar gracia, y la satisfacción “como justicia” pide restituir la igualdad *rei adrem*. En este sentido, es particularmente interesante la división que hace el padre Larraga en siete tipos de satisfacción o penitencias, pues entrega un rango bastante amplio de posibilidades para poder obtener el perdón de Dios. A saber, las penitencias podían ser a.) la penitencia satisfactoria, es decir, “la que satisface por lo pasado, y no previene remedio para lo futuro”, b.) la penitencia medicinal, es decir, “la que previene remedio para lo futuro” y “satisface para lo pasado”, c.) la penitencia real, es decir, la que se cumple con dineros, ò cosa

⁸¹⁵ B.N.Ch.S.M., Francisco Larraga (1766), *Promptuario de la Theologia Moral...op. cit.*, Año de 1766, Tratado IV, § IV, p. 37.

⁸¹⁶ *Ibíd.*, Tratado IV, § V, p. 40.

que valga dineros”, d.) la penitencia personal real, es decir, “la que se debe cumplir con la misma persona, como ayunos, disciplinas, &”, e.) la penitencia mixta de real, y personal, es decir, “la que se cumple con dineros, y juntamente con la misma persona”, f.) la penitencia formada, es decir, “la que se cumple estando en gracia” y, por último, g.) la penitencia informe que es “la que se cumple estando en pecado mortal”⁸¹⁷. Con todo, y lo que más nos interesa para la investigación, parece ser que la actitud del padre Larraga es bastante flexible en lo referente al estatus espiritual del fiel al momento de cumplir con la satisfacción. Cuando se le pregunta si es pecado cumplir la penitencia estando en pecado mortal se observa lo siguiente en la edición de 1792:

“Que es probable, que no es pecado alguno: la razon es, porque aliàs el que està en pecado mortal, no està obligado à cumplir la penitencia. Lo otro, porque los demás preceptos; v.g. el de ayunar, y oir Missa no obligan ad finem praecepti, sed adrem praecepta. A esta sentencia, como mas probable se inclinan los Padres Salmanticenses”⁸¹⁸

Incluso, y para concluir este apartado, dado el punto de inflexión del que hablábamos anteriormente entre benevolencia en la acogida del penitente y una actitud más rígida en la cuestión sobre la absolución, es dable pensar que muchos penitentes utilizaron estas fisuras en la teología moral para acomodar la dura experiencia de la confesión a sus intereses pues,

“(…) qualquiera Confessor puede mudar la penitencia dada por qualquiera otro Confessor, en orden à los pecados sujetos à la jurisdiccion de ambos: la razón es, porque aunque el primer Confessor aya dado sentencia, esto no quita, que el Penitente pueda producir la misma causa en juyzio, y pedir nueva sentencia: luego este segundo Confessor podrá imponer a su arbitrio la penitencia, que le pareciere

⁸¹⁷ Ibid., p. 40.

⁸¹⁸ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1792), *Promptuario de la Theologia Moral*, op. cit., Tratado VI, § V, p. 138.

conveniente, según estado presente de el Penitente, como si la tal causa nunca hubiera sido juzgado”⁸¹⁹

“OUT IN LOCO QUOCUNQUE UBI SACRAMENTA”: LA SOLICITACIÓN IN CONFESSIONE

Sin lugar a dudas, el pecado de la carne dentro del clero es uno de los aspectos de la vida religiosa que más conflictos y polémicas ha provocado al interior de la Iglesia desde su consolidación institucional en la antigüedad hasta nuestros días. La sociedad católica, frente al ataque de Lutero, reforzó el celibato eclesiástico y el deber del penitente de contar todo, sin omitir ningún detalle, al confesor. Con una situación que ha afectado directamente la relación de la Iglesia con los fieles, no podía quedar fuera el análisis de esta espinosa transgresión religiosa, como la solicitud en confesión, tan llena de recovecos oscuros para el historiador. En este sentido, el *Promptuario de la Theologia Moral* fue un texto particularmente importante en la lucha contra la purga de la solicitud en la segunda mitad del siglo XVIII al ser uno de los primeros manuales en incluir las constituciones condenatorias sobre esta cuestión dictadas por Benedicto XIV.

El amancebamiento, el concubinato y los hijos bastardos fueron costumbres que se arraigaron fuertemente durante los siglos medievales cuya habitualidad llevó a que este tipo de anomalías se vieran con naturalidad al interior de la vida religiosa del clero. Sería temerario y exagerado hablar de una “sexualización” general del clero, pero es cierto, que el pecado contra la carne fue considerado como una falta gravísima⁸²⁰. Bajo la denominación de solicitud *in confessione*, como lo ha definido Adelina Sarrión, se incluyen todo tipo de palabras, actos o gestos que, por parte del confesor, induzcan, provoquen, inciten o persuadan al penitente a las propuestas hechas por su piadoso confidente. La condición para que se hiciera solicitud era que dichas propuestas se realizaran durante, inmediatamente antes

⁸¹⁹ B.N.Ch.S.M., Francisco Larraga (1766), *Promptuario de la Theologia Moral*, op. cit., Tratado IV, § V, pp. 42-43. Más adelante el padre Larraga también se muestra medianamente permisivo en los casos en que se puede excusar de cumplir la penitencia: “Que excusa lo primero, cuando consta que la penitencia es injusta de el todo. Lo segundo excusa la impotencia physica, ò moral de cumplirla”.

⁸²⁰ Gérard Dufour (1996), *Clero y sexto mandamiento*, op. cit., p. 44.

o después del diálogo con el confesor, o bien, cuando se finge estar confesando⁸²¹. Es decir, siguiendo a la citada historiadora, “podemos considerar sollicitación toda incitación sexual que el confesor ha hecho al fiel y tiene alguna relación espacio-temporal con el sacramento de la penitencia”⁸²².

El Concilio de Trento intentó erradicar estas conductas entre los curas y frailes arremetiendo, aunque no con mucha dureza, contra este tipo de prácticas aceptadas por la tradición. En la sesión XXV se resuelve lo siguiente contra los clérigos concubinos:

“Quan torpe sea, y qué cosa tan indigna de los Clerigos, que se han dedicado al culto divino, vivir en impura torpeza, y en obsceno concubinato, bastante lo manifiesta el mismo hecho, con el general escándalo de todos los fieles, y la suma infamia del cuerpo Clerical. Y para que se reduzcan los ministros de la Iglesia á aquella continencia é integridad de vida que les corresponde, y aprenda el pueblo á respetarles con tanta mayor veneración quanto sea mayor la honestidad con que les vean vivir”⁸²³

Este problema no pudo ser controlado por los padres de Trento, por lo que Roma continuó su lucha contra la sollicitación. La mayoría de los Papas se mostraron bastantes activos en esta peliaguda cuestión. El primero de ellos fue Paulo IV quien, poco antes de su muerte, redactó en 1559 la bula *Contra sollicitantes*. Posteriormente, Pío IV en 1561, Pablo V en 1612 y 1614, Gregorio XV en 1622, Alejandro VII en 1660, Clemente VIII y finalmente Benedicto XIV en 1741, por medio de condenaciones, bulas, decretos y epístolas, arremetieron con dureza contra los sollicitantes reglando la firme postura de la Curia sobre este tema. Para la legislación eclesiástica y para la doctrina moral, como aporta Juan Antonio Alejandre, esta transgresión de parte del confesor no es un mero juego de seducción. Es pecado y delito a la vez, denominados ambos como *sollicitatio ad turpia in confessione*, ya que el objetivo que persigue es “torpe”, es decir, es un acto

⁸²¹ Adelina Sarrión Mora (1994), *Sexualidad y confesión*, op. cit., p. 11.

⁸²² Ibídem.

⁸²³ B.N.E.S.G., *Sacrosanto y ecuménico...op. cit.*, Sesión XXV, Capítulo XIV, p. 523.

“deshonesto, impuro, y, por consiguiente, la acción que conduce a dicho resultado también lo es, como es considerado deshonesto, impúdico, lascivo, el autor de los hechos”⁸²⁴.

Ahora bien, el asunto no era tan simple, la falta no representaba solamente una cuestión judicial. Tal como lo ha observado Adriano Prosperi, el Concilio de Trento individualizó una situación de riesgo particularmente grave para los confesores y las mujeres. No obstante, el problema no era sencillo de resolver, pues planteaba cuál era la forma de resolverlo. El asunto era delicado por la imposibilidad de la mujer de denunciar al confesor a un tribunal sin menoscabar el honor propio y el de la familia⁸²⁵.

Hasta 1559 la solicitud fue juzgada por los tribunales episcopales y no existía una legislación eclesiástica específica que determinase el estatus del delito y el tipo de penas que imponer. La solicitud era juzgada como cualquier tipo de faltas sexuales como era el amancebamiento. En el caso de una solicitud normal, si no iba acompañada de otros escándalos notorios, lo común era que se mantuviera oculta dado que la mujer podía ser absuelta por el mismo clérigo y éste por otro sacerdote quedando así todo bajo un secreto y piadoso manto de impunidad⁸²⁶.

Vimos como el Concilio de Trento intentó hacer frente a estas conductas lascivas de los clérigos, pero dada la importancia que el catolicismo postridentino le dio al sacramento de la penitencia, el estatus eclesiástico de la solicitud *in confessione* necesariamente tenía que cambiar. Este pecado pasó a tener una condición distinta y particular, con lo cual, el amancebamiento siguió siendo objeto de una evaluación bastante más relajada por parte de los tribunales episcopales, mientras que la solicitud pasó a la jurisdicción del Tribunal de Santo Oficio⁸²⁷.

⁸²⁴ Juan Antonio Alejandro (1994), *El veneno de Dios*, op. cit., p. 8.

⁸²⁵ Adriano Prosperi (2009), *Tribunali della coscienza*, op. cit., p. 510.

⁸²⁶ Adelina Sarrión Mora (1994), *Sexualidad y confesión*, op. cit., p. 58.

⁸²⁷ *Ibid.*, p. 59. Lo interesante en la historia de la persecución contra la “sollicitatio”, que se origina en una atmósfera sobrepasada por la casuística sexual, es que sus raíces se encuentran en una disputa iniciada en España. En 1558, un jesuita de Granada en la celebración de la cuaresma tuvo conocimiento de que una penitente había sido amenazada por el confesor. El caso llegó finalmente al arzobispo Pedro Guerrero quien frente a la dificultad de resolver la situación, realizó una prédica genérica en la transformó la solicitud en herejía. En esta coyuntura, fue Francisco de Borja (1510-1572), tercer general de la Compañía de Jesús, quien sugirió inmediatamente de introducir el caso de la “sollicitatio” estuviera bajo la jurisdicción inquisitorial o

Para no extendernos más en estas cuestiones generales, y comenzar a introducirnos en nuestro objeto de estudio, lo que aquí nos importa es poner énfasis en el cambio de valoración que se da frente a esta transgresión religiosa por parte de la Iglesia contrarreformista. El problema de la sexualidad fue una constante en la vida de los clérigos en general y en la de los confesores en particular. En este aspecto, es cierto que en un primer plano la solicitación atenta contra el sexto mandamiento, pero más importante que ese rompimiento a las leyes eclesiásticas, era el abuso que los confesores hacen del “fuero espiritual” que les entrega el sacramento sobre los fieles. Esto convertía la falta en un acto sacrílego y en casos herético para la Iglesia al estar en riesgo la pureza del sacramento y la recta doctrina⁸²⁸. Este nuevo principio se observa en el *Promptuario* cuando el penitente pregunta al confesor lo siguiente:

“P. Se puede omitir la denunciación, por el pretexto de observar el orden de la correccion fraterna, ò por parecerlo, que esyà enmendado el solicitante? R. Que no se puede omitir por esso motivos, ù otros semejantes; especialmente despues del Decreto de Alexandro VII que redieren Amadeo, y Delvene: La razon es, porque este pecado haze sospechoso de heregia al solicitante, y tambien porque este pecado es contra el bien comun de la Religion”⁸²⁹

La jurisdicción del pecado se le entregó a la Inquisición no porque la solicitación fuera muy distinta a cualquier otro tipo de faltas relacionadas con la carne. El conflicto lo provocaba que la solicitación estuviese relacionada con la dignidad del sacramento⁸³⁰. Por tal motivo, dado que había que proteger el sacramento de la corrupción espiritual de los confesores, la solicitación pasó a entenderse como un delito *punible* pasando a la jurisdicción inquisitorial desde la segunda mitad del

reservada al papa. Esta idea fue apoyada por el nuncio pontificio Leonardo Marini. Luego de esto, un procedimiento judicial que fue inicialmente limitado a España se extendió por todo el mundo católico con la bula de 1559 de Paulo IV. En Italia la cuestión estuvo motivada por las obras de dos grandes figuras del pensamiento contrarreformista como Gian Mateo Giberti y Carlos Borromeo. Véase Adriano Prosperi, (2009), *Tribunali della coscienza, op. cit.*, pp. 510-519.

⁸²⁸ Juan Antonio Alejandre, *El veneno de Dios, op. cit.*, p. 8.

⁸²⁹ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1735), *Promptuario de la Theologia Moral, op. cit.*, Tratado IV, § XII, p. 100.

⁸³⁰ Gérard Dufour (1996), *Clero y sexto mandamiento, op. cit.*, p. 88.

siglo XVI hasta la extinción del Santo Oficio en las primeras décadas del siglo XIX. Fue Fr. Pedro Guerrero, arzobispo de Granada que participó en la segunda y tercera etapa del Concilio de Trento, que tuvo especial participación en las sesiones referentes al sacramento de la penitencia, fue quien pidió a Pablo IV la expedición de un decreto que traspasase la jurisdicción de la solicitud de los obispos a la Inquisición. Así, por bula de 16 de abril de 1561 se concede al Tribunal del Santo Oficio la jurisdicción *cum sicut* de juzgar la solicitud en confesión⁸³¹. Con esto, si se nos permite este pequeño paréntesis, nos damos cuenta que la confesión en el Antiguo Régimen, si bien era un acto profundamente piadoso y espiritual, también era un acto profundamente humano y jurídico. Particularmente cuando se entiende la práctica de la confesión como un espacio privilegiado donde el ejercicio del poder y la represión se conjugan con el miedo y la sumisión de los fieles en un espacio sacralizado como era el confesionario⁸³².

En este aspecto, sería bueno que los investigadores nos hiciésemos cargo de cuáles fueron, por ejemplo, los respaldos *materiales* de la confesión, no sólo respecto de la cultura escrita como aquí intentamos hacerlo, sino también de los ejes espacio-temporales del sacramento. Estudiar sobre la materialidad del confesionario, los espacios cotidianos en los que se producía la confesión, los tiempos del día en los que se confesaba, incluso como la geografía y las estaciones del año, influían en el desarrollo de esta práctica religiosa. Todo esto nos llevaría a comprender más profundamente las claves antropológicas de la confesión y como las emociones humanas afectan la construcción de los juicios morales y las representaciones culturales en torno a las reflexiones sobre lo bueno y lo justo⁸³³. Sería importante

⁸³¹ B.N.Ch.S.M., Francisco Larraga (1766), *Promptuario de la Theologia Moral*, op. cit., Tratado IV, § XV, p. 79.

⁸³² Adelina Sarrión Mora (1994), *Sexualidad y confesión*, op. cit., p. 12 y p. 40. Quizás el historiador que más ha trabajado e iluminado la reflexión histórica sobre el miedo y el sentimiento de seguridad y su influencia en la conformación de la cultura occidental es Jean Delumeau. Sin ir más lejos, su trabajo sobre la confesión al que aquí hemos hecho bastante referencia es fruto de sus investigaciones sobre este aspecto psicológico de la vida cotidiana en el Antiguo Régimen. Para profundizar en esta interesante perspectiva pueden verse Jean Delumeau (2002), *El miedo. Reflexiones sobre su dimensión social y cultural*, Medellín: Corporación Región y del mismo autor (2001), *El miedo en occidente (siglos XIV-XVIII): una ciudad sitiada*, Madrid: Editorial Taurus.

⁸³³ En esta línea de argumentación se han hecho interesantes aportes desde la filosofía moral con los trabajos de Martha C. Nussbaum. En ellos, la autora plantea la gran influencia que las emociones humanas tienen al

que los estudios de historia cultural de la religiosidad integraran este tipo de perspectivas más frescas y renovadas, siendo particularmente interesante para el período moderno donde la teología católica, especialmente la moral, regula las costumbres y las relaciones entre personas.

Volviendo al problema de la solitación, también es importante precisar, así nos lo exige la búsqueda del rigor histórico, que la solitación era tan dura para el confesor como para el penitente. En este aspecto, el confesor se encontraba en un constante riesgo espiritual. En la obra francesa *Méthode pour la direction des âmes dans le tribunal de la Pénitence et le bon gouvernement des paroisses*, publicada por primera vez en 1784 y teniendo varias ediciones a principios del siglo XIX, se reconoce que, tanto dentro, como fuera del tribunal de la penitencia, el confesor estaba expuesto a perder “el precioso tesoro de la castidad”. En este escenario de riesgo espiritual, para el confesor era muy difícil conservar la pureza oyendo oras enteras, y a veces días, cosas tan desvergonzadas como odiosas⁸³⁴.

El Concilio de Trento intentó evitar que el confesor cayera en estas tentaciones, para lo cual terminó con el contacto físico que antiguamente se daba con el penitente, disponiendo que en el confesionario debiera mediar entre ambos una reja. Durante el período medieval la confesión se hacía con pleno contacto corporal al no existir ninguna barrera entre confesor y penitente prestándose el espacio fácilmente para que se produjeran torpes tocamientos. Como ha observado Gerard

momento de entregar una valoración moral: “Hay mucho en juego en la decisión de considerar de esta forma las emociones, como una respuesta inteligente a la percepción del valor. Si las emociones están imbuidas de inteligencia y discernimiento y si contienen en sí mismas conciencia de valor e importancia, no pueden, por ejemplo, dejarse fácilmente a un lado a la hora de dar cuenta del juicio ético, como ha sucedido a menudo en la historia de la filosofía. En lugar de concebir la moralidad como un sistema de principios que el intelecto imparcial ha de captar y las emociones como motivaciones que apoyan o bien socavan nuestra elección de actuar según esos principios, tendremos que considerar las emociones como parte esencial de razonamiento ético. No podemos obviarlas razonablemente una vez que reconocemos que las emociones contienen juicios que pueden ser verdaderos o falsos o pautas buenas o malas para las elecciones éticas. Tendremos que enfrentarnos al confuso material de la aflicción y del amor, de la ira y del temor, y al papel que estas experiencias tumultuosas desempeñan en el pensamiento acerca de lo bueno y lo justo”, en Martha C. Naussbaum (2006), *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, Barcelona: Paidós, p. 21. También pueden consultarse sobre esta misma línea de investigación el excelente libro de Keith Oatley (2006), *Understanding emotions*, Malden: Blackwell. Por último, véanse los trabajos de Rom Harré (comp.) (1986), *The Social Construction of Emotions*, Oxford: Blackwell y del mismo autor (1996), *The emotions: social, cultural and biological dimensions*, London: SAGE.

⁸³⁴ Gérard Dufour (1996), *Clero y sexto mandamiento*, op. cit., p. 61.

Dufour sobre el tipo de moral que se desprende del discurso teológico de los manuales para la confesión: “(...) al lado de esta obsesión por el sexo, los manuales de confesores contribuían a difundir una moral que, más que por el Evangelio, era dictada por la defensa de los prejuicios sociales [y morales] del antiguo régimen”⁸³⁵.

Volviendo a nuestro tema de investigación, para el padre Larraga la solicitud era un aspecto muy importante dentro de su reflexión moral. Por este motivo, dentro del Tratado IV del *Promptuario* dedicado al sacramento de la penitencia, le entrega un apartado independiente a esta espinosa cuestión. En las ediciones anteriores a las condenas realizadas con el advenimiento de Benedicto XIV a la silla romana, el padre Larraga identifica tres tipos de solicitud *in confessione* de acuerdo al momento en que ésta se realiza: a.) *immediatè ante confessionem*, es decir, antes de confesarse, b.) *in ipsa confessione*, es decir, mientras la confiesa y, c.) *immediatè post confessionem*, es decir, cuando absuelve al penitente *sacramentaliter* y luego lo solicita *occassione, vel pretextu confessiones*⁸³⁶. Según la explicación del padre Larraga, todos estos casos debían ser delatados a la Inquisición. Siguiendo a Trullench y Diana, el autor del *Promptuario* dice que el penitente que es solicitado, incluyendo a cualquier otro que lo sepa, debían denunciar al confesor solicitante al Tribunal del Santo Oficio dentro de los seis días siguientes “que se deben contar desde, que se sabe la obligación de denunciar” sino caerá en excomunión mayor reservada a la Inquisición⁸³⁷.

La Bula de Gregorio XV (1621-1623) de 30 de agosto de 1622 había delimitado el concepto temporal de la acción punible de la solicitud añadiendo el adverbio *immediatè*, pues la expresión *tempus a quo* (antes) y el *tempus ad quem* (después), como se entendía hasta el momento de la publicación de la bula, eran términos bastante imprecisos por ser muy ilimitados en la concepción temporal de este

⁸³⁵ Ibíd., p. 51.

⁸³⁶ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1712), *Promptuario de la Theologia Moral*, op. cit., Tratado IV, § XII, p. 55.

⁸³⁷ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1766), *Promptuario de la Theologia Moral*, op. cit., Tratado IV, § XV, p. 84.

pecado⁸³⁸. Así, el *tiempo penitencial* no concluye con la absolución, sino que se prolonga a los momentos anteriores y posteriores en tanto el penitente no realice ninguna acción ajena al sacramento y se sienta moral y psicológicamente dentro de la confesión⁸³⁹.

Los rasgos de probabilismo y laxismo en la valoración que el padre Larraga hace del pecado de sollicitación también están presentes en las primeras ediciones. Por ejemplo, en el caso de que el penitente sollicitado consienta la torpe proposición no debe decir en la delación que consintió el acto, pues “es sentencia comun de los Doctores, como dize el M. Prado”⁸⁴⁰. Sin embargo, y aquí es otro elemento del justo medio moral que representa el *Promptuario de la Theologia Moral*, el padre Larraga arremete con firmeza contra el penitente sollicitado pues, siguiendo a Rodríguez, Trullench, Diana y los conocidos Salmanticenses, el confesor le negará la absolución hasta que delate al solicitante. Incluso el padre Larraga no comparte las opiniones de Ortiz y Serafino de Freyras, quienes proponían que la persona sollicitada puede ser absuelta con solo existir intención de delatarle, aunque “si es que aya alguna causa justa, para diferir la delación” y “será causa justa, si hubiere causa urgente de comulgar, ò por evitar grave nota, ò escandalo, ò para ganar un Jubileo, ò otra causa semejante”⁸⁴¹.

Ahora bien, a pesar de las distintas valoraciones que los moralistas practicaron frente al pecado de sollicitación, Benedicto XIV en 1741 mostró un decidido espíritu crítico contra esta falta. Este no es un acontecimiento menor dentro de la vida editorial del *Promptuario*, pues recordemos que la obra del padre Larraga fue la primera en incluir las proposiciones condenadas sobre el solicitador en confesión y el sigilo en España en la edición de 1757. Con esto, Benedicto XIV daba continuidad a la línea punitiva postridentina sobre este delito. El desmarque del probabilismo y un giro hacia el probablorismo en el *Promptuario*, para el caso particular de un pecado como la sollicitación, se refleja en la importancia que adquiere el tiempo en

⁸³⁸ Juan Antonio Alejandro (1994), *El veneno de Dios*, op. cit., pp. 15.

⁸³⁹ *Ibidem*.

⁸⁴⁰ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1712), *Promptuario de la Theologia Moral...op. cit.*, Tratado IV, § XII, p. 56.

⁸⁴¹ *Ibidem*.

que se produce. Tras la reforma realizada por el Convento de Santiago de Pamplona se observa sobre la Bula de Benedicto XIV:

“(…) [que se] extendió à otros casos, que despues de la dicha Bula Gregoriana desendian varios Autores por probables: el *simple* Sacerdote, que solicitasse ad in honesta de alguno de los modos dichos: el 2. Comprehende la sollicitación, aunque sea mutua entre el Confessor, y el penitente, consienta, ó no consienta el penitente á la sollicitacion: el 3 es, que la obligacion de delatar al Confessor solicitante, subsiste, *aunque haya passado largo tiempo despues de la sollicitación*: el 4. es, que debe ser denunciado el Confessor solicitante, *aunque la sollicitación no huviesse sido para sí, sino para otra persona*”⁸⁴²

El problema de la sollicitación era tan importante para la Iglesia que las instrucciones y condenaciones pontificias no sólo van dirigidas al solicitante, sino también al diácono, subdiácono y al simple sacerdote que “fingiendose Confessor solicitassen en la Confession *ad turpia*”⁸⁴³. La sollicitación era una cuestión tan delicada para la Iglesia, que las constituciones de Benedicto XIV identificaban seis maneras en las que puede producirse la sollicitación y no las tres que identificaba el primer *Larraga*:

“[primero] solicitando en el acto mismo de la Confession: la segunda, *inmediatè antè Confessionem*: la tercera, *inmediatè post Confessionem ipsam*: la quarta, *con ocasion de la Confession*: la quinta, *con pretexto de la Confession*: la sexta, *en el Confessionario, o en qualquier otro lugar deputado, ó escogido para oír Confessiones, simulando, que allí se oyen*; y esto aunque sea sin ocasión, y pretexto de la Confession”⁸⁴⁴

Sin embargo, siguiendo la línea general de la evolución teológica que sufre el *Promptuario*, es sumamente destacable que la pervivencia de la casuística en los ejemplos sobre sollicitación no desaparece incluso bien adentrado en el siglo XIX.

⁸⁴² B.N.Ch.S.M., Francisco Larraga (1766), *Promptuario de la Theologia Moral*, op. cit., Tratado IV, § XV, p. 79. El subrayado es nuestro.

⁸⁴³ Ibíd., p. 81.

⁸⁴⁴ Ibídem.

En la edición de 1829 se siguen encontrando referencias a los *Salmanticenses* y la casuística continúa siendo un elemento fundamental para enseñar y explicar a los clérigos las situaciones a las que podrían enfrentarse como se aprecia con claridad en la siguiente cita:

“P. Un Confessor le dice à su Penitente, que induzca à cierta persona à pecar con el: será tal Confessor solicitante? R. Que sí; como consta de las palabras de la Bula Gregoriana *sive inter se, sive cum alijs*. P. Un Confessor, tomando ocasión de las torpezas que confessó su penitente, va à casa de este, y le solicita; debe ser denunciado? Que si nada manifestó, ni en el Confessionario, ni despues, en orden à haverse movido de lo que oyó en la Confession, no debe ser denunciado. P. Un Confessor *in ipsa Confessione, vel immediatè post &c.* dice à un penitente palabras torpes, y el penitente por entonces no advierte, à causa de su simplicidad, la malicia de aquel las palabras; pero creciendo despues en la edad, conoce la malicia de ellas: estará la tal persona obligada à delatar al Confessor? Que sí; como se colige de aquellas palabras de la Bula de Benedicto XIV *Vel longum tempus post ipsam sollicitationem jum effluxerit*: pero si el Confessor solicitante huviesse muerto , cessó la obligación de delatarle; porque cessó el fin de la ley. P. Si el Confessor solicitante estuviesse yà enmendado, debía ser delatado? R. Que, sí lo primero, porque assi se colige bastantemente de las palabras inmediatamente referidas de la Bula *Benedictina*: lo segundo, por muchas razones, que pueden verse en el Curso Salmanticense Moral (...) P. El que manda à un Confessor, que solicite para si à cierto penitentedebe ser delatado? R. Que no; porque el tal mandante no hace oficios de Confessor: pero deberá ser delatado el Confessor *mandatario*, si executa en la Confession lo que le mandaron. P. Pedro, Interprete de la Confession de Maria, la solicita *ad turpia* en la Confession que esta hace con otro, mediante él mismo: deberá este ser delatado? R. Que no, porque hace veces de penitente, que de Confessor. Y lo mismo se dirà, si estando el Confessor confesando à Maria, llegasse Pedro, y tuviese con ella alguna torpeza: pero uno, y otro debrian ser castigados, por la injuria hecha al Sacramento. P. Un Confessor oyó la Confession, que hacia Maria con otro Confessor, en la qual oyó, que le confessaba pecados carnales, y movido de esto, la solicitó *immediatè post confessionem*: debe ser delatado? R. Que no; porque tampoco hacía oficios de

Confessor; y assi no fue solicitación immediatè post Confessionem hecha con él mismo, sino con otro Confessor”⁸⁴⁵

Ahora bien, y para ir finalizando, lo que más nos interesa es que desde la reforma de 1760 se aprecia una fuerte preocupación no sólo por los solicitantes sino también por las terceras personas que intervienen en esta transgresión religiosa. Particularmente se ve una preocupación por el confesor *cómplice* de la solicitación aunque dicha inquietud no era restrictiva a él, porque “materialmente son otros los sujetos los que llevan a la práctica el acto concupiscente proyectado en la confesión”⁸⁴⁶. Esto no quiere decir que antes no existiera esta preocupación por la participación de terceras personas en este tipo de delitos, pues desde la bula de Gregorio XV los pontífices se habían reservado el caso del pecado de los falsos calumniadores o delatores de solicitantes. Dado lo sensible de la falta cometida por los cómplices, que mezclaba tanto aspectos jurídicos como espirituales, se reforzó la dureza con las que se les evaluaba al momento de entregarles la absolución. Incluso la absolución podía llegar a ser postergada aunque los cómplices trajesen el beneficio de la Bula de la Cruzada como se explicaba en la edición de 1829:

“se establece una nueva ley contra los Confessores, que absuelven a sus *complices* en el pecado contra el sexto precepto de el Decalogo; negándoles la jurisdiccion para absolver â tales complices, aun en virtud de la Bula de la Cruzada, ô Jubileo universal; è imponiéndoles excomunion mayor reservada à su Santidad, en caso, que se atrevan â absolver á dichos complices”⁸⁴⁷

Y luego se agrega lo siguiente sobre el confesor que actúe como cómplice de una solicitación:

“P. El pecado torpe, è inhonesto contra el sexto precepto del Decalogo, ha de ser perfecto, y consumado, para que el Confessor *complice* queda privado de

⁸⁴⁵ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1829), *Promptuario de la Theologia Moral, op. cit.*, Tratado VI, § XIV, pp. 173-174.

⁸⁴⁶ Juan Antonio Alejandro (1994), *El veneno de Dios, op. cit.*, p. 82.

⁸⁴⁷ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1829), *Promptuario de la Theologia Moral, op. cit.*, Tratado VI, § XV, p. 176.

jurisdiccion en el orden à absolver â su complice en el pecado? R. Que no; y assi en las dichas Bulas, no solo se comprehende la copula, sino tambien los osculos, abrazos, tactos, palabras, cartas, y papeles amatorios; con tal, que cada uno de estos pecados sea *mutuo, grave, y externo*; la razon es, porque el fin, que tuvo su Santidad en dichas Bulas (...) Lo 2 porque su Santidad priva de jurisdiccion al Confessor *complice in peccato turpi*, del mismo modo, que muchos Señores Obispos lo tenían executado en sus Constituciones Synodales”⁸⁴⁸

La mayoría de los moralistas de la época, como aporta Alejandro, consideraba que las conductas implicadas en la solicitud son denunciabiles. Seguían la bula gregoriana que condena la provocación *ad inhonesta sive per se sirve cum aliis*, lo que en consecuencia, admite que el solicitante sea el agente material de la solicitud aunque también acepta que puedan ser otros quienes la ejecuten⁸⁴⁹. Pero como hemos visto, en toda la teología moral del padre Larraga las excepciones se daban en las circunstancias que implicaban riesgo vital. Por ejemplo, si el penitente cómplice se encontraba *in articulo mortis* el confesor cómplice podía absolver *validè y licitè* como lo expresan las Bulas pontificias⁸⁵⁰. También, si hallándose el confesor cómplice con otro confesor o sacerdote simple, y éstos últimos no quieren absolver al penitente cómplice *in articulo mortis*, incluso aunque quieran y no puedan hacerlo *sine nota infamie* del mismo confesor cómplice, éste podrá absolverlo *validè & licitè*⁸⁵¹. La situación podía llegar a tal extremo que:

“P. El penitente complice moribundo dice resueltamente, que no quiere confesarse con otro, que con el Confessor su *complice*: como se portará en este caso? R. Que en primer lugar debe persuadirle, que llame à otros; y si el penitente persistiere en su repugnancia, no podrá absolverlo, porque le falta à dicho

⁸⁴⁸ Ibid., 179.

⁸⁴⁹ Juan Antonio Alejandro (1994), *El veneno de Dios*, op. cit., p. 83.

⁸⁵⁰ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1792), *Promptuario de la Theologia Moral*, op. cit., Tratado VI, § XVI, p. 194.

⁸⁵¹ Ibid., p. 195.

penitente la disposicion necessaria, pues debe sujetarse al dictamen del Confessor”⁸⁵²

Con todo, para no seguir reproduciendo ejemplos que caigan en lo anecdótico, lo importante dentro de la teología moral del padre Larraga es que el confesor cómplice de solicitación si se atreviese a oír la confesión *extra articulum mortis* incurre en excomunión mayor reservada al Papa⁸⁵³. Sin embargo, el confesor que absolvió a su cómplice *in peccato turpi*, y tiene la Bula de la Cruzada, puede ser absuelto por cualquier confesor. La única obligación era la de estar con el penitente cómplice pidiéndole licencia para hablar de aquella confesión advirtiéndole que la reitere porque fue nula⁸⁵⁴. Y lo mismo deberá hacer el confesor si no conocía al penitente cómplice y lo absolvió⁸⁵⁵.

En suma, la solicitación en el manual del padre Larraga no representa un cambio de la línea teológica que seguía la Iglesia católica en el siglo XVIII. No queremos introducirnos en el tema de las delaciones de solicitantes que ya han sido tratadas con bastante rigurosidad y juicio por Sarrión, Alexandre, Dufour y Haliczzer cuyos trabajos han implicado un arduo trabajo de investigación en las causas inquisitoriales guardadas especialmente en el Archivo Histórico Nacional de Madrid. Sin embargo, más allá de que los solicitantes se dieran particularmente entre los regulares⁸⁵⁶, y que cuantitativamente las solicitudes representarán un índice bastante ínfimo al interior del clero español durante el Antiguo Régimen⁸⁵⁷,

⁸⁵² Ibídem.

⁸⁵³ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1780), *Promptuario de la Theologia Moral*, op. cit., Tratado IV, § XVI, p. 198.

⁸⁵⁴ Ibíd., p. 200

⁸⁵⁵ Ibídem.

⁸⁵⁶ Stephen Haliczzer (1998), *Sexualidad en el confesionario*, op. cit., p. 117.

⁸⁵⁷ Según las investigaciones de Gérard Dufour entre 1700 y 1820 solamente 660 confesores fueron delatados a la Inquisición por solicitación. Gerard Dufour (1996), *Clero y sexto mandamiento*, op. cit., p. 95. Es cierto, como aporta el propio historiador, que a inicios del siglo XVIII la mayoría de las instituciones, como la Inquisición, se vieron paralizadas por la guerra de Sucesión, y que entre 1715 y 1730 luego de restablecerse las funciones del Tribunal, se asistió a una auténtica persecución de judaizantes. Cuando terminó esta campaña contra los judaizantes, el índice de denuncia aumentará siendo hasta 1790 de un promedio de 7 delaciones anuales lo que tampoco representa un número importante, teniendo en consideración la importancia del sacramento en la sociedad, por lo que este número es bastante poco representativo de la realidad constituyéndose como *ficción sacramental* pudiendo multiplicarse por mucho este índice. Adelina

lo importante a la luz de lo que hemos visto con el estudio de los cambios que sufrió el *Larraga*, tiene que ver con la dificultad de fijar un discurso moral que se mantuviese en el tiempo sobre un pecado tan delicado como la sollicitación *in confessione*. Eso queda demostrado en la incapacidad de definir teológicamente lo que era una sollicitación como vimos en las definiciones dadas en el manual del padre Larraga previas a las ediciones de 1757 que no incluyen las constituciones de Benedicto XIV. Así, la ampliación de tipos de sollicitación realizada por la Curia romana durante la segunda mitad del siglo XVIII refleja que la reflexión moral no podía desprenderse de la casuística tan criticada por los rigoristas. La confesión seguía siendo un micro universo tenebroso que se prestaba para las transgresiones tanto de confesores, penitentes, e incluso, de otras personas generando demasiado chirrido espiritual al interior de una práctica religiosa que, en teoría, intentaba tranquilizar y devolver la gracia de Dios.

Sarrión incluso aporta un índice aun más insignificante pues contabiliza entre 1560 y 1820 un número de 603 sollicitadas donde la mayoría se produjeron entre 1560 y 1649 con 335 delaciones. Aunque concuerda con la información aportada por Dufour ya que en la segunda mitad del siglo XVIII, entre 1750 y 1799, habría un gran aumento en las delaciones con 112. Adelina Sarrión Mora (1994), *Sexualidad y confesión*, op. cit., p. 290.

6

Ilustración, economía y fuero interno

“UN SANTO FIN”: TRANQUILIDAD PÚBLICA, ECONOMÍA Y BIEN COMÚN

En 1781, se publicaba en Valencia en la imprenta de Benito Monfort (1716-1785), miembro de una de las familias de impresores más poderosas de España e impresor del Arzobispo de dicha ciudad Francisco Fabián y Fuero (1719-1801)⁸⁵⁸, una nueva edición de la obra de Juan Luis Vives (1492-1540), *Tratado del socorro de los pobres*. Esta obra había sido escrita en latín por Vives más de doscientos años antes, en 1526 en la ciudad de Brujas, en Flandes. Desde inicios del siglo XVI, la pobreza y los pobres fueron un problema social y económico importante que motivó controversias teológicas y la preocupación de monarcas y sus consejeros⁸⁵⁹. En las primeras páginas de la “reedición ilustrada” puede leerse lo siguiente:

“Es este un tratado que haviendo ya mas de dos siglos y medio que se escribio, no ha parecido hasta ahora obra que adelante los pensamientos, pruebas, y expresiones que contiene (...) El asunto a que persuade es hacer bien a los pobres para hacernos bien a nosotros mismos y a todos los demás: no puede ser mas benefico y agradable:

⁸⁵⁸ Sobre la figura de Benito Monfort puede verse el trabajo de Inocencio Ruiz Lasala (1974), *Don Benito Monfort y su oficina tipográfica (1757-1852)*, Zaragoza: V Centenario de la introducción de la imprenta en Valencia; Guillermo Guastavino Gallent (1943), *La imprenta de Don Benito Monfort (1757-1852)*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

⁸⁵⁹ Sobre las controversias teológicas que en el siglo XVI y XVII provocó la pobreza, puede verse el trabajo de José María Garrán Martínez (2004), *La prohibición de la mendicidad. La controversia entre Domingo de Soto y Juan de Robles en Salamanca (1545)*, Salamanca: Ediciones Universidad. También véase la edición de Félix Santolaria Sierra (2003), *El gran debate sobre los pobres en el siglo XVI. Domingo de Soto y Juan Robles, 1545*, Barcelona: Ariel. Finalmente Cosimo Perrotta (2000), “La disputa sobre los pobres en los siglos XVI y XVII: España entre desarrollo y regresión”, en *Cuadernos de Ciencias Económicas y Empresariales*, n° 37, Málaga: Universidad de Málaga, pp. 95-120.

es hacer bien a las almas y a los cuerpos, a cada uno en particular y a todos en común, y no solo especulativa e idealmente, sino tambien efectiva y en la practica”⁸⁶⁰

Para poder establecer a lo largo de este capítulo el cercano vínculo que tuvo el desarrollo de la actividad y el pensamiento económico durante el siglo XVIII con la actividad intelectual de teólogos moralistas y confesores, la mejor manera parece partir evaluando las ideas que se desarrollaron en torno a un problema social que ponía a prueba uno de los principales conceptos que el cristianismo, entendido como cultura, instaló en la sociedad occidental, es decir, la caridad y el bien común. Para ello, exploraremos los planteamientos que la Monarquía elaboró sobre una cuestión que resultó muy preocupante como la pobreza, los pobres, los vagabundos, el bien común, pues, para una Monarquía católica, “lo primero, para que todo sea feliz, y tenga el suceso que se desea, y lo encamine Dios nuestro Señor, es comenzar con el remedio de los pobres, tan encomendados de su Divina Magestad”⁸⁶¹. Con ello, es posible comprender como estas cuestiones sociales y religiosas quedan reflejadas (o no) en los propósitos económicos de los ilustrados. Nos parece que estas preocupaciones y tensiones derivan de la antigua idea de *Republica Christiana y Civil* sostenidas tanto por los eclesiásticos dieciochescos como por gobernadores ilustrados. La idea de República será un concepto de primera importancia manejada por los confesores para establecer lo justo, lo bueno, lo malo y lo posible, es decir, las fronteras culturales definidas para la organización política y el control social. En las primeras páginas de la *Obra pía*, publicada en Madrid en 1787, escrita por el ministro de Fernando VI, Bernardo Ward (¿?-ca. 1779), secretario de la Junta de Comercio y posterior director de la Casa de Moneda, se leía la siguiente expresión:

⁸⁶⁰ B.H.M.V., Juan Luis Vives (1781), *Tratado del socorro de los pobres*, En Valencia: En la imprenta de Benito Monfort, impresor del Ex.mo Sr. Arzobispo, pp. II-V.

⁸⁶¹ B.N.E.S.G., Cristóbal Pérez de Herrera (1733), *Proverbios morales y consejos christianos, muy provechosos para concierto, y espejo de vida, adornados de Lugares, y Textos de las Divinas, y Humanas Letras* (...) Con Licencia. En Madrid: Por los Herederos de Francisco del Hierro, p. 331.

“Tiene por blanco especial desterrar la miseria de España, y para eso *christianiza* las mas refinadas politicas á favor de los pobres, extendiéndose principalmente en darles empleo, y albergue”⁸⁶²

Y se continúa diciendo:

“Del otro lado vemos la gente vagabunda, como plaga inunda el país; siendo cosa lamentable, que en un *Reyno Católico*, con las leyes, y el gobierno que tiene, se permita que de padres á hijos vivan como en el centro de Berbería, *sin mas ley, ni christiandad*, que el impulso de su viciada inclinacion (...) y corrompiendo las costumbres de la juventud con el contagio de su trato. Y mal exemplo, siguiéndose de esto igualmente en ambos sexôs la ruina de sus almas, la despoblacion del Reyno”⁸⁶³

La anterior reflexión de un ministro ilustrado como Bernardo Ward, refleja la particularidad del razonamiento económico y social del mundo ilustrado español. La actividad productiva y comercial no buscaba solamente el progreso de la nación, sino también el cuidado de la población que era un requisito fundamental para una Monarquía católica como lo expresaba Ward. Como resultado de ese fundamento católico, expresado en el principio de caridad cristiano según el ministro de origen irlandés. No obstante, con inteligencia política y sagacidad religiosa, Bernardo Ward sólo se limitaba a mostrar el fin cristiano de acciones sociales que ayudarían al progreso económico de la nación. La intención de dirigir bien la caridad se la dejaba “á los Superiores, y á los que gobiernan las conciencias de los devotos”⁸⁶⁴. Con esto Ward, no sólo hacía referencia a la actividad de los confesores, también establecía los estrechos vínculos entre política, economía y el fuero interno.

⁸⁶² B.N.E.S.C., Bernardo Ward (1787), *Obra pia, y eficaz modo de remedar la miseria de la gente pobre de España: proponense con solidez los medios adecuados para establecer una Hermandad general en España, compuesta de las personas piadosas de todos estados, facilitando arbitrios, sin gravamen, efectos suficientes para socorrer el verdadero pobre, a la viuda, al labrador que le faltó la cosecha, criar huérfanos, acomodar doncellas pobres, recoger vagabundos, facilitatr el riego á los campos, fomentar las industrias &c.* En Madrid: En la Imprenta de D. Antonio Espinosa Calle del Espejo, “Al Letor”, s/p. El subrayado es nuestro.

⁸⁶³ *Ibíd.*, p. 5. El subrayado es nuestro.

⁸⁶⁴ B.N.E.S.C., Bernardo Ward (1779), *Proyecto Económico, en que se proponen varias providencias. Dirigidas á promover los intereses de España, con los medios y fondos necesarios para su planificacion*, Madrid: Por D. Joachin Ibarra, Impresor de Cámara de S.M., Capítulo XIX, p. 200.

Por tanto, para los guías morales y temporales de la Monarquía católica, el progreso económico era un asunto que pasaba también por aliviar las necesidades individuales y se robusteciese la calidad de vida material de los fieles, y así, como se señala en la reedición de la obra de Vives, “se eviten los [males] del publico”⁸⁶⁵. Lo anterior refleja que los argumentos económicos y morales, desarrollados en el siglo XVI por la escuela salmantina con autores como Francisco de Vitoria y Domingo de Soto, seguían gozando de interés y buena salud en el marco del desarrollo de una nueva economía durante el siglo XVIII. Más allá de los conflictos que se produjeron entre la Iglesia y la Monarquía hispánica, cuyo punto culmine se produjo en 1753, poseían una aspiración común: el “bien público” y la “felicidad” del pueblo. Sólo de esa forma, la Monarquía católica podría aspirar a conseguir “la verdadera piedad y la perfecta Religion”. Ese era el horizonte ideológico tanto de teólogos como economistas.

Por su parte, los confesores y moralistas encontraron en la figura del pobre, no sólo un objeto de reflexión, también encontraron en él un espacio en el que practicase el principio de caridad y justicia cristiana. Por ejemplo, cuando se producían situaciones en los que algún tipo de bien mueble o inmueble quedaba sin un dueño reclamante, ese bien debía restituirse en primer lugar, incluso antes que las obras pías, a los pobres⁸⁶⁶. De igual manera, cuando el confesor participaba en la elaboración de un testamento, éste debía aconsejar que el confesor debía señalarle que en el caso de que sus padres fuesen pobres, el testador debía tenerlos en consideración incluso si tiene mujer e hijos a quien heredar bienes⁸⁶⁷.

Ahora bien, la preocupación por la pobreza en el siglo XVIII, no sólo era resultado de una actitud benigna soportada por la caridad cristiana. Para los gobernantes ilustrados, la pobreza representaba mucho más que eso, era la paralización de una aspiración de progreso económico y de control social. En primer lugar, ser pobre significaba ser “inútil” al no trabajar. La mendicidad ya no representaba un valor

⁸⁶⁵ B.H.M.V., Juan Luis Vives (1781), *Tratado del socorro de los pobres*, op. cit., p. VII.

⁸⁶⁶ B.N.Ch.S.M., Francisco Larraga (1760), *Promptuario de la Theologia Moral*, op. cit., Tratado XLIV, p. 396.

⁸⁶⁷ Ibíd., Tratado XLV, p. 427.

en sí mismo y era el Estado el encargado de dar solución. Autores, como el benedictino Juan de Robles (1492-1572) en el siglo XVI⁸⁶⁸, defendían la intervención de los gobernantes para solucionar las consecuencias sociales de la mendicidad. Por su parte, Cristóbal Pérez de Herrera (ca. 1556-1620), médico de la Corte en los últimos años del reinado de Felipe II, dedicó parte de sus estudios al problema de la mendicidad y la ociosidad. En 1610, Pérez de Herrera escribió un discurso titulado *En razón de muchas cosas tocantes al bien prosperidad, riqueza, fertilidad de estos reinos y restauración de la gente que se ha echado de ellos*. El argumento de este escrito era que la decadencia de la Monarquía era el resultado de la ociosidad de las gentes que provocaría la falta de fuerza de trabajo afectando directamente la actividad agrícola. La solución que Pérez de Herrera proponía era resolver el problema resolviendo especialmente el problema de la mendicidad⁸⁶⁹.

Por tanto, qué hacer con los pobres y la ociosidad fueron cuestiones y preocupaciones económicas esenciales para los monarcas hispánicos y no exclusivas a los intelectuales ilustrados. Durante el siglo XVII, muchos autores, eclesiásticos como laicos, que iban desde arbirtristas como Miguel Álvarez Osorio y Redín que posteriormente inspiraría a Campomanes, hasta autores como Mateo de Lisón y Biedma, opositor a los programas de reforma del Conde Duque de Olivares especialmente cuando las reformas suponían altas cargas fiscales, contribuyeron a la elaboración de un pensamiento económico que anteponía la honestidad y moralidad con la sociedad⁸⁷⁰. De tal manera, la reflexión sobre la pobreza en el siglo XVIII reflejaba, ante todo, una preocupación sobre la necesidad del trabajo y su provecho. Si bien el discurso ilustrado exhortaba a que los pobres se les recogieran en Hospitales y Hospicios, se exigía lo siguiente:

“que a los que puedan trabajar, poco o mucho, en qualquiera genero de trabajo, facil o dificultoso, mas o menos pesado, no se les permita estàr ociosos, ya porque con lo

⁸⁶⁸ Sobre el pensamiento de Juan de Robles puede verse el reciente libro de José María Alonso Seco (2012), *Juan de Robles. Un reformador social en época de crisis*, Valencia: Editorial Tirant lo Blanch.

⁸⁶⁹ Alfredo Alvar y otros (2006), *La economía en la España moderna*, Madrid: Istmo, pp. 515-516.

⁸⁷⁰ Una visión sinóptica de estos autores puede verse Alfredo Alvar y otros (2006), *La economía en la España moderna*, op. cit., pp. 513-527.

que ganen, sea mas o menos, ayudarán a su manutencion, ya porque desterrarán asi *las malas costumbres que adquirieron en la ociosidad*; porque dice, y dice bien con un proverbio antiguo, [a] que los hombres y mugeres no haciendo cosa alguna aprenden a hacer mal, lo que tambien dejó escrito Ovidio, conviene a saber, que quando se pregunte porqué se ha dado alguno a cometer adulterios, no hay que dudar en la causa, sino responder prontamente: *este es adultero porque vive ocioso*⁸⁷¹

Como se desprende del texto anterior, la pobreza estaba directamente relacionada con la ociosidad. Y la ociosidad, tal como se ve, era considerada como un vicio, pues “la ociosidad es una Maestra perversisima, y que es mucha la malicia que ha enseñado siempre”⁸⁷². El juicio sobre la ociosidad de Joseph Clavijo y Faxardo, expuesto en 1763 en el seminario literario *El Pensador*, era absolutamente demoledor:

“Los males, sobre los que mas he reflexionado estos días, son la ociosidad, holgazanería, negligencia, è indolencia aun de si mismo, que todos se refunden en su primera madre la pereza. Está tan multiplicada, y estendida esta maldita generacion, que apenas se halla desorden en los hombres, que no pueda reducirse à este principio. ¿Quièn dijera, que aun los que trahen una vida agitada, y en un perpetuo movimiento, y afanes inútiles, pecan de poltrones, y ociosos?”⁸⁷³

El pobre, la pobreza y la ociosidad en el siglo XVIII eran asociadas a la vagancia. Por tanto, en primer lugar, como resultado de la acción de las corrientes utilitaristas, las autoridades ilustradas consideraban a los pobres, ociosos y vagos como un grupo de personas de que no aportaban nada al progreso de la nación⁸⁷⁴.

⁸⁷¹ B.H.M.V., Juan Luis Vives (1781), *Tratado del socorro de los pobres*, op. cit., pp. VII-VIII. El subrayado es nuestro.

⁸⁷² *Ibíd.*, p. VIII.

⁸⁷³ B.H.M.V., Joseph Clavijo y Faxardo (1763), *El Pensador*, Madrid: en la Imprenta de Joachin Ibarra, Tomo III, Pensamiento XLI, pp. 363-364.

⁸⁷⁴ Sobre el problema de la “vagancia” y los vagos en España durante el período estudiado puede verse el trabajo de Rosa María Pérez Estévez (1976), *El problema de los vagos en la España del siglo XVIII*, Madrid:

En segundo lugar, la mendicidad y la ociosidad engendraba un “índice de peligrosidad”⁸⁷⁵ como resultado de la desvinculación y desarriago social. Según Arlette Farge, la soledad engendrada por la pobreza es tan difícil de vivir para la sociedad, que las duras condiciones obligaban al pueblo a reunirse constantemente con unas consecuencias psicológicas directas para la élite, pues el “amontonamiento de gente” era suficiente para hacer entrar en pánico a las autoridades ilustradas⁸⁷⁶.

Por tanto, en las sociedades del Antiguo Régimen, la ociosidad era un fenómeno psicología colectiva que para las Monarquías ilustradas representaba un problema de “policía”, es decir, de control social. Para el historiador cultural este argumento es de un extraordinario interés, pues nos parece es el resultado del proceso de *confesionalización* iniciado en el siglo XVI por las ideas tridentinas de la renovación católica. En la sesión XXIV del Concilio de Trento, celebrada el 11 de julio de 1563, propone un curioso mecanismo, como el matrimonio, para disminuir a los “vagos” quienes son personas de retorcidos gustos que atentan contra la moral sexual católica:

“Muchos son los que andan vagando y no tienen mansion fixa, y como son de perversas inclinaciones, desamparando la primera mujer, se casan en diversos lugares con otra, y muchas veces con varias, viviendo la primera. Deseando el santo Concilio poner á este desorden, amonesta paternalmente á las personas á quienes toca, que no admitan facilmente al Matrimonio esta especie de hombres vagos; y exôrta á los magistrados seculares á que los sujeten con severidad; mandando ademas á los párrocos, que no concurran á casarles, si antes no hicieren exâctas averiguaciones, y dando cuenta al Ordinario, obtengan su licencia para hacerlo”⁸⁷⁷

Confederación Española de Cajas de Ahorro. Un insustituible estudio sobre el problema de la vagancia y los vagos en Indias es el de Mario Góngora (1966), *Vagabundaje y sociedad fronteriza en Chile (siglos XVII a XIX)*, Santiago de Chile: Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de Chile.

⁸⁷⁵ Alejandra Araya Espinoza (1999), *Ociosos, vagabundos y malentretenidos en Chile colonial*, Santiago: Centro de Investigaciones Barros Arana, DIBAM, p. 11.

⁸⁷⁶ Arlette Farge (2008), *Efusión y tormento. El relato de los cuerpos. Historia del pueblo en el siglo XVIII*, Buenos Aires: Katz Editores, p. 111.

⁸⁷⁷ B.N.E.S.C., *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento, op. cit.*, Sesión XXIV, Capítulo VII, pp. 411-412.

De lo anterior se desprende que la ociosidad y vagancia, engendradas por la condición de pobre, era temida por las autoridades por los excesos asociados que traía la deambulaci3n. Para ello, las autoridades hispánicas, siempre desconfiadas de las actitudes del pueblo, buscaron controlar la deambulaci3n de los pobres como respuesta a los excesos que esta movilidad traía. Así queda reflejado en la *Novísima recopilaci3n de las Leyes de Espa1a*, en el libro VII donde se trata “del socorro y recogimiento de los pobres”, cuando se establece que:

“las personas que *verdaderamente* fueren pobres, y no otros, puedan pedir limosna en las ciudades y villas y lugares de nuestros Reynos donde fueren naturales y moradores, y en sus tierras y jurisdicciones (...) y si fuesen naturales y moradores de alguna ciudad que no tenga lugares, ni aldeas de su jurisdiccion, ó tan poco que no se extiendan á seis leguas de la dicha ciudad o villa”⁸⁷⁸

La cita anterior muestra cómo el problema de la “falsas mendicidad” era una dificultad que se había convertido en un mal crónico para la Monarquía hispana. Desde la Pragmática extendida en mayo de 1566 por Felipe II, la simulaci3n de la pobreza fue atacada por los monarcas y gobernantes durante el siglo XVIII⁸⁷⁹. La única forma en que los pobres pudiesen deambular era si contaban con una licencia o cédula entregada por el cura de la parroquia aprobada posteriormente por los jueces locales. El pobre que pidiese limosna en lugares que estuvieran fuera de las seis leguas permitidas, sin tener licencia para ello, se le castigaba con el encarcelamiento por 4 días. Si el pobre reincidía en la falta por segunda vez se le encarcelaba por 8 días y además de le desterraba por dos meses⁸⁸⁰.

Al llegar a la segunda mitad del siglo XVIII se produjo una verdadera avalancha de mendigos y vagabundos que saboteaba el orden público anhelado por el espíritu racionalizador ilustrado. En diciembre de 1733, Felipe V ordenaba, con tono directo

⁸⁷⁸ B.N.E.S.C., *Novísima recopilaci3n...op. cit.*, Tomo III, Libro VII, Título XXXIX, Ley II, p. 703. El subrayado es nuestro.

⁸⁷⁹ *Ibíd.*, Tomo V, Libro XII, Título XXXI, Ley V, pp. 430-431.

⁸⁸⁰ *Ibíd.*, Tomo III, Libro VII, Título XXXIX, Ley II, p. 703.

en la que pide ayuda a los jueces locales, la observancia de las leyes contra los vagabundos y holgazanes, pues,

“Siendo tan recomendables los motivos porque previenen las leyes no se consientan vagabundos ni holgazanes, é igualmente preciso el cuidado de su execucion; he resuelto, se acuerde de este asunto á las Justicias de estos Reynos, por la desidia con que hasta aquí se ha tratado, á fin de que vigilen con la mayor exâctitud sobre su mas puntual observancia”⁸⁸¹

De igual forma, la deambulaci3n y el abuso de la mendicidad provoc3 que Carlos III, por real orden de 18 de noviembre de 1777, mandase a recoger a los “verdaderos pobres” para enviarlos al Hospicio de Madrid junto con el destierro de los “pobres envergonzantes” o “mendigos hábiles y vagos”. Incluso había hombres que esgrimían el no poder trabajar por su “pobreza lícita”, sino también había casos en que no trabajaban por actuar contra su propia dignidad⁸⁸². Y esta crítica se arrastraba del siglo anterior, desaprobaci3n que incluso fue sostenida por la propia Iglesia. Crist3bal P3rez de Herrera, autor al que hicimos referencia m3s arriba, fue un hombre prolífico y result3 de mucho inter3s a la Rep3blica de las Letras en el siglo XVIII. En otra obra titulada *Proverbios morales y consejos christianos*, terminada de escribir en 1617, y reimpressa public3ndose en Madrid en (ca.) 1733, podemos apreciar una visi3n evang3lica de la pobreza y la ociosidad, pero que estuvo siempre en tensi3n con los argumentos utilitaristas de la Ilustraci3n, pues “con la reduccion de un millon de vagabundos, que con los albergues generales, y examen de los mendigantes fingidos se reduciràn à trabajar, crecerà la gente necessaria”⁸⁸³.

Tal como bien lo ha se±alado Alejandra Araya, al llegar a la segunda mitad del siglo XVIII, se precisaba una legislaci3n m3s precisa que permitiese identificar con

⁸⁸¹ Ibíd., “D. Felipe V en Buen-Retiro á 15, y el Consejo á 19 de Diciembre de 1733”, Tomo V, Libro XII, Título XXXI, Ley VI, p. 431.

⁸⁸² Rosa María P3rez Est3vez (1976), *El problema de los vagos en la Espa±a del siglo XVIII*, op. cit., p. 58.

⁸⁸³ B.N.E.S.G., Crist3bal P3rez de Herrera (1733), *Proverbios morales y consejos christianos*, op. cit., p. 342.

mayor claridad las faltas asociadas a la mendicidad, ociosidad y vagancia⁸⁸⁴. El propio monarca reconocía en 1777 que en el estado de vagancia, “en quienes se pervierten las costumbres, y forma una especie de manantial perenne de hombres y mugeres perdidas”⁸⁸⁵. La idea anterior, tiene que ver con la idea cristiana de que el trabajo posee una fuerza mayor que nos es sólo productiva, sino también moral⁸⁸⁶. Este argumento venía de San Pablo cuya teología tenía absoluta vigencia en el siglo XVIII⁸⁸⁷. En la edición de 1766 de la obra *La Charidad discreta*, escrita por benedictino Juan de Medina (1492-1575), y nuevamente publicada a instancias del Consejo de Castilla, la preocupación por los falsos pobres. Luis del Valle Salazar, perteneciente al Consejo de Castilla, señalaba tres objetivos que lo movieron a la reimpresión de la obra. El primero para que los pobres viviesen conforme a las leyes naturales, divinas y humanas. También, y aquí ya es clara la postura ilustrada y católica de Valle y Salazar, para evitar las malas doctrinas que entienden los Hospicios de pobres como espacios que van en contra de la libertad natural. Y por último, señalando el daño generado a la república la simulación de la pobreza:

“(…) para que podais comprender claramente, que los que se fingen pobres (no lo siendo) usurpan de manos de los piadosos, y caritativos de las limosnas que son propias para el socorro de vuestras necesidades, y miserias, y para que reconocidos los que, como vosotros, son verdaderos pobres, sirvan íntegramente para sus santos destinos, y que los fingidos no las recojan, en grave perjuicio de sus almas, de vuestro socorro, y de toda la Republica”⁸⁸⁸

⁸⁸⁴ Alejandra Araya Espinoza (1999), *Ociosos, vagabundos y malentretenidos...op. cit.*, pp. 70-71.

⁸⁸⁵ B.N.E.S.C., *Novísima recopilación... op. cit.*, Tomo III, Libro VII, Título XXXIX, Ley XVIII, p. 709.

⁸⁸⁶ Alejandra Araya Espinoza (1999), *Ociosos, vagabundos y malentretenidos...op. cit.*, p. 25.

⁸⁸⁷ En la primera epístola, San Pablo le expresaba a Timoteo lo siguiente sobre quien no sigue la doctrina de la piedad: “[El que no sigue conforme a la doctrina de la piedad] está cegado por el orgullo y no sabe nada; sino que padece la enfermedad de las disputas y contiendas de palabras, de donde proceden las envidias, discordias, maledicencias (...) discusiones sin propias de gentes que tienen la inteligencia corrompida, que están privados de la verdad y que piensan que la piedad es un negocio. Y ciertamente es un negocio la piedad, con tal que se contente con lo que tiene (...) *Los que quieren enriquecerse caen en la tentación, en el lazo y en muchas codicias insensatas y perniciosas que hunden a los hombres en la ruina y en la perdición*”, I Epístola de San Pablo a Timoteo, 6, 4-9, en *Biblia de Jerusalén* (1998), Nueva edición revisada y aumentada, Bilbao: Editorial Descleé De Brouwer, S.A., pp. 1750-1751. El subrayado es nuestro.

⁸⁸⁸ B.N.E.S.G., Juan de Medina (1766), *La charidad discreta, practicada con los medigos, y utilidades que logra la republica en su recogimiento*, Con las licencias necessarias. En Madrid: en la Imprenta Real de la Gazeta, “A los pobres de los Hospicios”, s/p.

De igual forma, el obispo de Barcelona Josef Climent, en su obra *Pláticas dominicales*, publicada en 1799, y valiéndose de autores como San Agustín y Santo Tomás, consideraba el trabajo como una virtud importante y parte de la ley natural que obliga a trabajar. Para el obispo de Barcelona el trabajo es,

“un medio instruido de Dios desde el principio del mundo, a fin de que tengáis lo preciso para conservar vuestra vida (...) ¡Oh dura ley del trabajo, que sacrosanta sois; pero que mal observada de los christianos! ¡Qué pocos se hacen escrupulos de quebrantarla! ¿Quantos por no echar mano del trabajo honesto é inocente, viven una vida semejante á la de los Tesalonicenses, á quienes severamente reheprendió San Pablo?”⁸⁸⁹

Por tanto, siguiendo este argumento, y como bien lo ha señalado Alejandra Araya, los pobres que pasaron a ser asociados con vagabundos y holgazanes, el sector más perjudicial y mayoritario para los ilustrados intelectuales del siglo XVIII hispánico, se convirtieron en los depositarios de todos los vicios y los representantes de todo lo moral y socialmente reprochable⁸⁹⁰. Era un problema de “policía”. A pesar de la actitud evangélica y caritativa, la Iglesia enfrentó este problema con dureza. Las recomendaciones de Cristóbal Pérez de Herrera frente a falsos pobres y vagos, literariamente expresadas con metáforas clásicas, establecían duros mecanismos para ubicar, delatar y procesar a quienes generasen daños a la “República” por medio del establecimiento de examinadores especializados:

“El remedio mas eficaz que parece, es criarse Censores sin salarios en todas partes, por el orden que en la Junta se propondrà (que muchos desearàn serlo sin interés, por dàr muestras de las partes, y talento que tienen, para merecer que su Magestad los ocupe en su Real servicio) que *reprehendiendo atemoricen, prendan*, y remitan à los Magistrados; y Justicias los delinquentes, sin sentenciar las causas siendo avisados con secreto de todo lo que pasarse de los Sindicos de las Parroquias, barrios,

⁸⁸⁹ B.N.E.S.G., Josef Climent (1799), *Pláticas dominicales*, Segunda impresion, Barcelona: en la Oficina de Bernardo Pla, Plática XXVII, p. 244.

⁸⁹⁰ *Ibidem*.

y vecindades, à imitacion de los Romanos, que los llamaban Irenarcas, que seràn los que han de remediar esto, y muchas otras cosas”⁸⁹¹

Lo que estaba detrás de esta estrategia era persuadir a este tipo de personas para que mudasen su actitud para servir “con fidelidad, y perseverancia (...) deforma, que todos sean de provecho para el bien, y beneficio de ella”⁸⁹². A su vez, desde un punto de vista sociológico, lo destacable del reclamo eclesiástico e ilustrado sobre la ociosidad fue que esta protesta también estaba dirigida al sector de los nobles⁸⁹³. En 1762, el ministro Bernardo Ward señalaba que,

“Siendo los hombres el fondo mas precioso de las Monarquias, no disfrutarlos es la omision mas perjudicial y mas culpable que puede padecer el Estado (...) La tierra inculta solo es inutil y aun no del todo; pero el holgazan es mucho peor que el inutil, pues su manutencion es un censo muy gravoso sobre el laborioso, y sus vicios una infección, que corrompe al sano”⁸⁹⁴

Ya desde los primeros decenios del siglo XVIII, especialmente con motivo de la Guerra de Sucesión hispánica, muchas familias y personas “á pretexto de la esterilidad de los tiempos”, se desavecindaron de sus villas y ciudades de origen en busca de mejores condiciones económicas. Sin embargo, el Consejo de Castilla consideró que esto era parte de una tramposa actitud para librarse de los impuestos reales introduciéndose “en los lugares de crecida poblacion, de que resultaba, que diferentes familias se habian dedicado á pedir limosna, y otras personas habian dado en vagabundos por querer adquirir sustento sin trabajar”⁸⁹⁵. Para poder solucionar esta situación, por auto del Consejo de Castilla de 3 de julio de 1709, se le pidió a las justicias locales que elaborasen listas de personas y familias que se

⁸⁹¹ B.N.E.S.G., Cristóbal Pérez de Herrera (1733), *Proverbios morales y consejos christianos*, op. cit., pp. 333-334. El subrayado es nuestro.

⁸⁹² *Ibíd.*, p. 333.

⁸⁹³ Francisco Sánchez-Blanco (2007), *La Ilustración goyesca. La cultura de España durante el reinado de Carlos IV (1788-1808)*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, p. 20.

⁸⁹⁴ B.N.E.S.C., Bernardo Ward (1779), *Proyecto Económico*, op. cit., p. 196.

⁸⁹⁵ B.N.E.S.C., *Novísima recopilación...*, op. cit., Tomo III, Libro VII, Título XXXIX, Ley XVIII, p. 709.

hubiesen avecindado recientemente en villas y ciudades que volviesen a los lugares donde eran vecinos y que además no permitiesen pedir limosna a los que pudiesen trabajar⁸⁹⁶.

Gracias a la visibilidad adquirida por la deambulaci3n provocada por la circulaci3n de pobres pidiendo limosnas, incluso se exigi3 por real orden de 17 de junio de 1779, que los prelados y párrocos no mantuviesen pobres en las puertas de los templos y conventos, lugar de protecci3n por antonomasia de la “mendicidad”⁸⁹⁷. Por tanto, y aunque aqu3 no es un tema que vayamos a desarrollar en profundidad, a lo largo del siglo XVIII, la mendicidad, la ociosidad y la vagancia se convirtieron en problemas sociales, criminales y morales, que mantuvieron en constante preocupaci3n de las autoridades ilustradas. Los archivos con documentaci3n administrativa del siglo XVIII e inicios del XIX est3n repletos de expedientes relativos a litigios, pleitos y condenas judiciales sobre los excesos provocados por la ociosidad y vagancia. En 1748, en Palencia, se abr3a una causa judicial contra Manuel Conde, vecino de la ciudad, y residente en Valladolid, por “vagancia y por no hacer vida con su mujer”⁸⁹⁸. En 1788, se habr3a una casusa contra Antonio P3rez, hombre soltero, por “vagancia y trato escandaloso” con su hermana Mar3a⁸⁹⁹. En 1796, Miguel Fern3ndez de Velasco, residente en Madrid, recib3a el indulto por haber sido condenado a el servicio de armas “a causa del trato il3cito

⁸⁹⁶ Ib3dem, nota 3.

⁸⁹⁷ En la real orden puede leerse: “A pesar del esmero con que el Consejo lleva adelante las providencias en punto de recogimiento de mendigos y vagos, no dexa de experimentarse algun desorden en Madrid, por lo radicado que se halla este vicio, y por la piedad mal entendida con que algunas gentes lo toleran. Prescindiendo de los mendigos que suelen verse por calles y plazas, se ha observado 3ltimamente, que se situan 3 las puertas de los Templos y Conventos, unas veces de la parte de afuera, y otras de la parte de adentro, con la apariencia de que van con los demas fieles 3 hacer sus devociones, pero en realidad para pedir limosna. Noticioso de todo, y como los Párrocos 3 Superiores de los Templos y Casas Religiosas *son responsables de qualesquiera des3rdenes* que se cometan en ellos; quiero que el Consejo pase a todos un oficio, encarg3ndoles seriamente este punto, pues incurrir3n en mi Real desagrado, si no contribuyen por su parte 3 un objeto tan propio del servicio de Dios y del Publico”, Ib3d., Libro VII, T3tulo XXXIX, Ley XXI, p. 713. El subrayado es nuestro.

⁸⁹⁸ A.R.Ch.V., Real Audiencia y Chanciller3a de Valladolid, “Causa contra Manuel Conde, vecino de Palencia, y residente de Valladolid, sobre vagancia y no hacer vida con su mujer”, 1748, Causas Secretas, Caja 6, documento 26.

⁸⁹⁹ A.R.C.h.V., Real Audiencia y Chanciller3a de Valladolid, “Causa contra Antonio P3rez, soltero, por vagancia y trato escandaloso con su hermana”, 1788, Causas Secretas, Caja 24, documento 3.

con una Muger casada, vagancia y mala conducta (...)”⁹⁰⁰. En 1781, Manuel Antonio Romero del Álamo escribía a Campomanes representando la más que preocupante situación que generaban los vagos y maleantes:

“(...) me mueve la consternación general en que veo al Reino por todas partes, pues no se oye otra cosa que muertes, robos y demás insultos y poblados y despoblados, de modo que la gente ociosa y de mal vivir, si no se remedia, se vendrá a poner de bando mayor a la bien aplicada”⁹⁰¹

Ahora bien, más allá de la condición sociológica criminal que el discurso ilustrado construye alrededor de los pobres y ociosos vagos⁹⁰², lo que nos interesa es que los monarcas y los sectores sociales dominantes del siglo XVIII hispánico comprendieron muy bien que la desvinculación del sujeto que traía la ociosidad y la vagancia provocadas por la pobreza, no eran sólo un problema de control social y rehabilitación moral. Los gobernantes ilustrados también fueron conscientes de los graves perjuicios económicos que traían la presencia de ociosos vagabundos y falsos pobres. Por tanto, el discurso ilustrado sobre el trabajo y la productividad estaba conectado con su crítica a la pobreza y la haraganería por considerar el gasto que esto suponía. Como se analizará más adelante, se había perdido mucho terreno en el campo económico exterior desde fines del siglo XVII como para dilapidar la fuerza de trabajo interna.

Ahora bien, desde fines del siglo XVII, una de las grandes creaciones intelectuales de los ilustrados interesados en el progreso de las naciones fue la *economía política*. Este nuevo saber, nos parece, enriqueció y reorientó las tradicionales reflexiones morales realizadas por los clérigos sobre la economía y las formas de

⁹⁰⁰ A.G.S., Secretaría del Despacho y Guerra, § 6857, f. 117r.

⁹⁰¹ “Carta de Manuel Antonio Romero del Álamo a Campomanes”, fechada en Valdeolivas a 15 de abril de 1781, en Jerónimo Herrera Navarro (ed.) (2004), *Pedro Rodríguez Campomanes. Epistolario (1778-1802)*, Madrid: Fundación Universitaria Española, Volumen I, p. 93.

⁹⁰² Nos sigue pareciendo que el mejor análisis de esta condición criminal asociada al estatus sociológico de pobres, ociosos, vagos y malentretenidos en la sociedad del Antiguo Régimen, tanto por sus perspectivas teóricas como el tipo de documentación utilizada, sigue siendo el trabajo que aquí nos ha inspirado de Alejandra Araya Espinoza (1999), *Ociosos, vagabundos y malentretenidos...op. cit.*, véase especialmente la segunda parte “La vivencia de la vagancia, un estudio de casos: causas criminales, 1686-1814”, pp. 67-125.

asimilar los conflictos propios derivados de los procesos de cambio y liberalización cultural traídos por la confrontación con las ideas ilustradas sobre la reformación social. Aquí no pretendemos analizar exhaustivamente como surgió y desarrolló esta nueva disciplina, y menos como afectó a cada una de las actividades productivas, cosa que escapa absolutamente a los objetivos que nos trazamos al inicio de esta investigación⁹⁰³. No obstante, nos interesa poder comprender justamente como este nuevo saber también influyó en las reflexiones sobre la sociedad de los eclesiásticos. Lo anterior refleja la morfología particular y las fronteras conceptuales de la Ilustración hispánica, pues aun en la segunda mitad del siglo XVIII, tal como lo ha comprobado Francisco Sánchez-Blanco, muchos pensaban, en posturas claramente anticlericales, que las reflexiones y preocupaciones de los sacerdotes sólo debían estar enfocadas y limitadas a la predicación del evangelio⁹⁰⁴.

Ahora bien, ese “santo fin” defendido por los eclesiásticos en el nuevo lenguaje económico estaba vinculado con lo que los ilustrados llamaban la “felicidad del pueblo”. Según Antonio Maravall, el siglo XVIII contó con un vocabulario muy preciso entre los que destacaron conceptos como el de “felicidad”, “progreso”, “economía”, “civilización”, “humanidad”, entre otros⁹⁰⁵. Con claridad desde inicios del siglo XVIII, si nos detenemos en el campo lexicográfico, observaremos que teólogos, moralistas y confesores utilizaron términos como “felicidad”, “industria”, “mercaderías”, entre otros, mezcladas con conceptos tomados de Aristóteles y

⁹⁰³ Sobre la formación de la economía política en el siglo XVIII se han escrito bastantes trabajos, pero aquí nos ha parecido importante hacer referencia a un reciente trabajo que ha iluminado nuestra reflexión y que entrega y sintetiza nuevas perspectivas sobre el problema; véase Jesús Astigarraga y Javier Usoz (eds.) (2013), *L'Économie politique et la sphère publique dans le débat des Lumières*, Madrid: Collection de la Casa de Velázquez.

⁹⁰⁴ Francisco Sánchez-Blanco (2007), *La Ilustración goyesca*, op. cit., p. 73.

⁹⁰⁵ José Antonio Maravall señalaba sobre la *historicidad* que también define el propio lenguaje: “no hay manera de entender rectamente un pensamiento pasado si no tenemos en cuenta el desplazamiento de significación que sufren los términos más usuales. Naturaleza, ley, causa, como nación, soberanía, imperio, etc., significan en el siglo XVII cosas muy diferentes de hoy (...) Esto acontece con todas las palabras fundamentales de cualquier disciplina”, José Antonio Maravall (1975), *Estudios de historia del pensamiento. Siglo XVII*, Madrid: Cultura Hispánica, p. 17. Sobre el desarrollo de un léxico particular en la Ilustración hispánica está la ineludible obra de Pedro Álvarez de Miranda (1992), *Palabras e ideas. El léxico de la Ilustración temprana en España (1680-1760)*, Madrid: Real Academia Española.

Platón como el de “republica” o “ciudadanos”, para describir su casuística y el beneficio que a la nación y la Monarquía realizaban con sus obras. Por ejemplo, en la censura realizada el 20 de noviembre de 1709 por Miguel de Lassaga y Thomas Rincón, ambos dominicos, al *Promptuario de la Theologia Moral* de Francisco Larraga señalaban que “no ay libro, que salga á la luz con tanta *felicidad*, que se glorie con la fortuna de la universal acceptacion (...) corrió su primera impressiion con tanta *felicidad*, que aviandose merecido el común aplauso de todos”⁹⁰⁶.

Aunque no es un problema que aquí tratamos, la anterior reflexión no deja de ser llamativa para ver la prolongación que desempeñó este tipo de literatura penitencial en la conformación de la esfera pública y su participación en la discusión de las temáticas más características de la Ilustración hispánica. Desde una perspectiva cultural, resulta importante que la concepción dominante sobre la economía política fue que ésta carecía de una autonomía disciplinar considerándose como parte de la propia política. Es decir, las ideas y el lenguaje de la economía política forman parte del aparato de gobierno y un recurso más para el ejercicio del poder, el control social y el progreso de la nación.

En el caso hispano, el desarrollo de una corriente de pensamiento y una literatura económica propia⁹⁰⁷ que, si bien consideraron las inquietudes de los economistas

⁹⁰⁶ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1712), *Promptuario de la Theologia Moral*, op. cit., “censura”, s/p. El subrayado es nuestro. En la edición de 1760 en el Tratado XLV, se explica que no es lícito comprar gran abundancia de productos “quando son necessarias para la Republica”, pues “anticipándose à los Ciudadanos” impidiéndoles “à dichos Ciudadanos el que compren en precio justo”, p. 410.

⁹⁰⁷ Por ejemplo, J. Astigarraga y J. Zabalza señalan que, a pesar de existir iniciativas durante el siglo XVIII para la elaboración en España de un buen diccionario de comercio, como las de Álvaro Navia Osorio, Marqués de Santa Cruz de Marcenado, los resultados fueron algo pobres. Sólo quedaron cinco obras vinculadas a la Junta de Comercio cuyos autores fueron E. Larruga, *Memorias políticas y económicas sobre los frutos, comercio, fábricas y minas de España*, Madrid, 1787-1800; M.G. Suárez y Núñez, *Tratado legal teórico y práctico de letras de cambio*, Madrid, 1788-1789; T.A. de Marien y Arróspide, *Tratado general de monedas, pesos, medidas y cambios de todas las naciones, reducidas a las que se usan en España*, Madrid, 1789; J. B. Virio, *Colección alfabética de los aranceles de la Gran Bretaña, y extractos de las Leyes, Reglamentos, Órdenes y Providencias expedidas en aquel Reyno para el régimen de sus Aduanas, y fomento de su comercio*, Madrid, 1792 y, por último, la de V. Alcalá Galiano y D. Gallard, *Colección alfabética de los Aranceles de Francia precedida de Observaciones preliminares sobre los Derechos de Aduanas de aquel Reyno, y de las Ordenanzas con que se gobiernan; y añadida de algunos otros Reales Decretos que rigen al presente en Francia sobre la materia*, Madrid, 1789. Véase Jesús Astigarraga y Juan Zabalza (2009), “‘Economía Política’ y ‘Comercio’ en los diccionarios y la literatura enciclopédica española del siglo XVIII”,

europeos, la influencia de corrientes intelectuales como la fisiocracia y la escuela ilustrada de Europa del norte fue escasa. Aunque la figura y la obra de Adam Smith fueron conocidas en España, su influencia intelectual no se produjo con la trascendencia que sí tuvo en otros territorios. El propio Gaspar Melchor de Jovellanos, quien conoció bien las ideas de Smith, consideró que sus doctrinas serían impracticables debido al atraso económico del espacio hispano⁹⁰⁸. Más allá de esto, como hemos ido viendo, nos interesa la coincidencia de las voces ilustradas del siglo XVIII hispánico con el sentido casi evangélico que moralistas y confesores entregaba a la actividad económica: el bien público. En 1724, el navarro Gerónimo de Uztáriz (1670-1732), autor que da inicio a la economía política en España y única referencia hispánica utilizada por Adam Smith⁹⁰⁹, publicó una típica obra representante de la economía política titulada *Theórica y practica de comercio, y de marina*. En ella consideraba que para que se obtuviese el bienestar de la Monarquía, el compromiso debía venir de todas las instituciones y todos los grupos sociales, en el que estaban incluidos lógicamente los eclesiásticos. Los “desvelos por el bien común” de Gerónimo de Uztáriz, y el carácter colectivo de éste, quedan bien establecidos cuando señala lo siguiente en 1724:

en *Bulletin Hispanique*, pp. 387-497. Este artículo corresponde a un recurso electrónico con la siguiente referencia: [En línea], 111-2 | 2009, Publicado el 01 diciembre 2012, consultado el 08 septiembre 2013.

En: <http://bulletinhispanique.revues.org/998>. Sobre la literatura comercial hispana en el siglo XVIII también puede verse del mismo autor, Jesús Astigarraga y Javier Usoz (2009), “Política y economía en el *Análisis del comercio del trigo* (1795) de Tomás Anzano”, en *Hispania*, vol. 69, n° 232, Madrid: CSIC, pp. 395-422.

⁹⁰⁸ Ricardo García Cárcel (Coord.) (2002), *Historia de España. Siglo XVIII. La España de los Borbones*, Madrid: Cátedra, p. 283.

⁹⁰⁹ Por ejemplo, Adam Smith era partidario de la idea que los impuestos sobre los diversos géneros de consumo generaban una serie de inconvenientes para el Estado. Para ello argumentaba que: “Como consecuencia de la idea que se tiene formada de que los impuestos sobre los artículos de consumo son contribuciones que gravan los beneficios del comercio, esta clase de derechos se han establecido en algunos países de una manera reiterada sobre toda las ventas sucesivas de los mismos. Desde el momento que se hallan sujetas al pago de derechos las ganancias del comerciante importador o manufacturero, un régimen de igualdad exigiría también lo fuesen las de aquellos intermediarios que se interponen entre el introductor de las mercancías, el fabricante y los consumidores”. Smith explicaba que la “famosa alcabala” española parecía haberse establecido sobre este principio. Para poder legitimar esta argumentación, Smith recurrió a Uztáriz como una fuente de conocimiento válida dado que este autor consideraba que la alcabala era la ruina de las manufacturas de España. En Adam Smith (1776), *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, México: Fondo de Cultura Económica, 1987, Libro V, Capítulo II, Parte II “De los impuestos”, p. 797

“Es grande, y comun en todos, la obligacion de atender al Bien publico: para establecerle, y conservarle, se instituyeron la Tiara, las Coronas, las Mitras, los Tribunales, las Universidades, los Ayuntamientos, y todas las demás Dignidades, Magistrados, y Oficios grandes, y pequeños del Gobierno Monarchico, Aristocratico, y Democratico. Carga precisa es el afán, pena heredada de nuestro primer Padre, y que, como impuesta por la Divina Justicia à la vida humana, comprehende también à todos los individuos del Estado, aunque no exerzan Ministerio publico; obligando à cada uno, segun el talento, y aptitud, que la Naturaleza, y la fuerte le huvieren repartido”⁹¹⁰

De todo lo anterior, la pregunta que surge es evidente ¿por qué el fin de la economía política, en el caso hispánico, no podía estar estrictamente enfocado en la consecución y administración de la riqueza? ¿la actividad productiva y comercial podían desvincularse de la actividad de los eclesiásticos? La respuesta parece conflictiva, o al menos dificultosa de resolver para ilustrados con posturas más anticlericales particularmente cuando el clero hispánico en el siglo XVIII debía redefinir su posición social. En este sentido, particularmente en el mundo católico hispánico, la *confesionalidad* es absolutamente necesaria para el funcionamiento de la sociedad civil. Sánchez-Blanco ha señalado como, tanto el absolutismo civil y el absolutismo eclesiástico, tienen bases teóricas comunes⁹¹¹. La actitud participativa de los ilustrados hispánicos en el mundo católico nos parece responde a ese proceso de génesis social particular tan propio de la Monarquía hispánica cuyos orígenes se encuentran en el complejo, y especialmente profundo, proceso de *confesionalización* vivido por la península tras la renovación católica del siglo XVI. Esto provoca, siguiendo lo señalado por Antonio Mestre, uno de los destacados

⁹¹⁰ Aquí utilizamos la segunda edición corregida y aumentada publicada en 1742. B.H.M.V., Gerónimo de Uztáriz (1742), *Theorica y practica de comercio, y de marina, en diferentes discursos, y calificados exemplares, que, con especificas providencias, se procuran adaptar a la Monarchia española, para su prompta restauracion, beneficio universal, y mayor fortaleza contra los emulos de la Real Corona, y enemigos de la Fé Catholica*, Con privilegio. Segunda Impression, aumentada y corregida. En Madrid: en la Imprenta de Antonio Sanz, impresor del Rey, dedicatoria “A la chatolica magestad del Rey Nuestro Señor Don Phelipe V”, s/n., p.

⁹¹¹ Francisco Sánchez-Blanco (2007), *La Ilustración goyesca*, op. cit., p. 76.

historiadores de la cultura del siglo XVIII hispano, que se rompa con esa representación casi mitológica hecha por Menéndez Pelayo en su *Historia de los heterodoxos españoles* en la que los ministros ilustrados realizaron todos los esfuerzos, casi volterianos, de descristianizar el pueblo hispánico⁹¹².

Lo más destacable es como los ilustrados hispánicos, a pesar de participar en la comunidad religiosa, autoconscientes de sus responsabilidades religiosas y espirituales, fueron personajes críticos con la religiosidad dominante⁹¹³. En este sentido, cuestionar los objetivos cristianos de la economía por parte de los monarcas, o desconocer la importancia y civil del progreso material que traía la economía por parte de los eclesiásticos, en definitiva, era cuestionarse a sí mismo. Luis María García del Cañuelo y Heredia, uno de los autores del periódico madrileño *El Censor* (1781-1787), interesante espacio intelectual del que pueden recogerse ideas ilustradas hispánicas⁹¹⁴, señala lo siguiente sobre la desconfiada visión que se tenía, especialmente de parte de los obispos, de la participación ilustrada en el mundo católico:

“Yo soy cristiano, católico romano por los méritos de Jesucristo y no por los de mi padre ni mis abuelos, aunque tengo entendido lo fueron todos como yo; soy muy amante de la religión y estoy muy persuadido y penetrado íntimamente de la verdad de sus dogmas y santidad de su *moral*; no he hecho voto de excluir de mis discursos todos los asuntos que pueden tener relación alguna con ella; así que, cuando hubiere de tocar alguno de ellos, *procuraré mirar antes lo que me digo, examinándolo todo con toda la atención posible y consultándolo con personas inteligentes y piadosas*.

⁹¹² Por ejemplo, con extraordinaria expresividad literaria, Menéndez Pelayo señalaba lo siguiente sobre el impacto del *enciclopedismo* dieciochesco al que identificaba con la impiedad francesa y particularmente *volteriana*: “Producciones literarias francamente volterianas o traducciones que no fuesen clandestinas, no las hay ciertamente hasta fines del siglo; pero si antes no se ve al monstruo cara a cara, harto se le conoce por sus efectos en las regiones oficiales, por lo que informa y tuerce el espíritu económico, por el colorido general que imprime a las letras y por el clamor incesante de sus impugnadores”, en Marcelino Menéndez Pelayo (1992), *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, vol. II, p. 674.

⁹¹³ Antonio Mestre (1996), “La actitud religiosa y los católicos ilustrados”, en Agustín Guimerá (ed.), *El reformismo borbónico*, op. cit., p. 148.

⁹¹⁴ Sobre el periódico *El Censor*, puede verse el trabajo cuyo origen es la interesante tesis doctoral de Francisco Uzcanga Meinecke (2005), *Sátira en la ilustración española. Análisis de la publicación periódica El Censor (1781-1787)*, Madrid: Iberoamericana.

Si, a pesar, pues, de estas precauciones, se me escapare cosa digna de censura, sabré sujetar mis opiniones a quien tenga la autoridad de corregirlas”⁹¹⁵

Con esto no queremos decir que ésta fuera la conducta general de todos los ilustrados españoles. Sin embargo, las últimas expresiones de la cita anterior muestran cómo los pensadores ilustrados anteponían a sus intereses personales el bien común enmarcado en el ámbito de la cultura católica. Por ejemplo, volviendo al problema de la pobreza, la relación entre pensamiento ilustrado, un asunto político y socialmente cuestionable para los gobernantes ilustrados como la ociosidad, la actividad económica y la cultura católica, queda reflejada cuando Bernardo Ward en su *Proyecto económico* se refería:

“Me he detenido en lo que mira á esta última clase de la Republica, por creer que el ultimo *empleo de la gente pobre es el fundamento del bien general de la Monarquía*; pues si no logramos inclinarla al trabajo, jamás podremos introducir el espíritu de industria; y sin este espíritu todos nuestros esfuerzos para adelantar la agricultura, las artes, las fábricas y el comercio serán de poca utilidad”⁹¹⁶

Con todo, nos parece que el discurso ilustrado, temeroso como siempre de la capacidad de reunión que pudiesen tener los sectores más bajos de la sociedad, reforzó un pensamiento y una práctica económica con una alta dosis de moralidad. Los hombres que no eran productivos para la nación eran sinónimo de viciosos y faltos de virtud. La economía no podía ser solamente una cuestión de progreso productivo y comercial. Nos parece que los fundamentos del desarrollo de la actividad económica y el trabajo en el siglo XVIII, en una monarquía católica, también fue una forma de control moral y religioso. Antonio Domínguez Ortiz ha definido la Ilustración como una “aventura espiritual” de clérigos, funcionarios,

⁹¹⁵ Antonio Mestre (1996), “La actitud religiosa y los católicos ilustrados”, *op. cit.*, p. 149. El subrayado es nuestro.

⁹¹⁶ B.N.E.S.C., Bernardo Ward (1779), *Proyecto Económico*, *op. cit.*, p. 206. El subrayado es nuestro.

juristas, mercaderes, entre otros⁹¹⁷. Es decir, a pesar de que el mundo católico más esclerótico se opusiera a la nueva cultura ilustrada, especialmente los clérigos, nos parece que ha quedado evidenciado que los intereses económicos no abandonaron los esquemas morales de una sociedad que se acomodaba a la libertad entregada por los nuevos principios entregados por la razón. Al respecto, en la edición de 1789 del Promptuario de la Theologia Moral se podía leer lo siguiente:

“(...) la libertad no ha de ser para sacudir la ley divina, natural, eclesiástica, ó civil, no para lo malo y prohibido, sino para lo bueno y lo lícito en la esfera y clase de cada hombre, que solo será racional quando obre según la razon: solo será christiano quando no se aparte de los preceptos evangélicos; y solo será buen vasallo, quando reconozca las Potestades á que Dios manda obedecer en la tierra”⁹¹⁸

La preocupación de los gobernantes ilustrados por la inactividad productiva, en ocasiones convertida en temor por el azote de la chusma desocupada y errante, provocaba que el discurso económico fuese un mecanismo civilizador y racionalizador de una sociedad que seguía siendo señorial en su mentalidad. El objetivo de la actividad económica, en un marco cultural católico, que en principio obligaba a preocuparse por la subsistencia y la felicidad del pueblo, sostenemos, vino singularmente también a reforzar una jerarquía y orden social vertical. Como iremos profundizando en los apartados siguientes, el progreso económico debía llevarse dentro de los límites que la virtud y la moral imponía -discurso en el que los confesores jugaron un rol fundamental-, aunque eso no fue óbice para que se diera una casuística que permitiese el desarrollo de una modernidad individual y social. En 1764, Voltaire señalaba que una sociedad no puede evitar estar separada en dos clases, “una de los ricos que mandan, otra de los pobres que sirven”, no obstante,

⁹¹⁷ Antonio Domínguez Ortiz (1988), *Sociedad y Estado en el siglo XVIII español*, op. cit., p. 494.

⁹¹⁸ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1789), *Promptuario de la Theologia Moral*, op. cit., s/p.

“Todos los pobres no son desdichados. La mayoría de ellos han nacido en este estado y el trabajo continuo les impide sentir demasiado su situación; pero cuando la sienten, entonces se producen guerras”⁹¹⁹

UN ESPACIO ECONÓMICO CATÓLICO: FRANCIA E INGLATERRA Y LA PUGNA COMERCIAL IBÉRICA

Tras el conflicto por la sucesión real en 1700, la Monarquía hispánica había perdido demasiada influencia política y económica en Europa tras el período austracista⁹²⁰. La monarquía Habsburgo estuvo definida por complejas asimetrías políticas entre los reinos y Castilla, el centro del imperio, como resultado de la competencia de fuerzas y de los diversos marcos legales e institucionales que la compusieron⁹²¹. Eran las paradojas y contradicciones del sistema económico atlántico como resultado de los cambios vividos por la economía americana durante el siglo XVII. Bartolomé Yun Casalilla, de manera bien lúcida, se ha preguntado para poder comprender los problemas del mercantilismo y la configuración de la economía política hispana: “¿era posible construir un sistema mercantilista en el contexto de una economía comercial ‘globalizante’ y con una monarquía compuesta como base tal pluralidad y diversidad de estados con intereses encontrados?”⁹²². Jean de Vayrac (1664-1734), autor de la obra *Etat present de L’Espagne* (1719), se asombraba que la Monarquía hispana, “un país al que la naturaleza parece ha

⁹¹⁹ El extracto corresponde a la memoria de Voltaire titulada “Igualdad” publicada en 1764 en el *Diccionario Filosófico*, extraído de Arlette Farge (2008), *Efusión y tormento*, op. cit., p. 26.

⁹²⁰ Sobre la crisis austracista de fines del siglo XVII, puede verse el buen trabajo de John Lynch, (2000), *Los Austrias (1516-1700)*, Barcelona: Crítica.

⁹²¹ Para representar estas asimetrías y tensiones entre Castilla, único territorio que podía impulsar procesos de control colonial y centralización, y el resto de los reinos componentes del imperio algunos historiadores, enfatizando el problema de la distancia y la diversidad geopolítica, han comenzado en los últimos años a hablar de “monarquía compuesta pluri-estatal”. Véase como ejemplo el interesante trabajo de Bartolomé Yun Casalilla (2004), *Marte contra Minerva. El precio del imperio español, c.1450-1600*, Barcelona: Crítica.

⁹²² Bartolomé Yun Casalilla (2012), “Las instituciones y la economía política de la Monarquía hispánica (1492-1714). Una perspectiva trans-‘nacional’”, en Fernando Ramos Palencia y Bartolomé Yun Casalilla (eds.), *Economía política desde Estambul a Potosí. Ciudades estado, imperios y mercados en el Mediterráneo y en el Atlántico ibérico, c. 1200-1800*, Valencia: Universitat de València, pp. 139-162.

hecho *ex profeso* para el comercio, es el único de Europa que lo practica menos”⁹²³. La sentencia del abate Vayrac refleja el carácter comercial que históricamente había tenido la Monarquía hispánica. Sin embargo, como resultado de las precarias comunicaciones e infraestructuras que ayudaran a la actividad⁹²⁴, el mercado no gozaba de la buena salud necesaria para el fortalecimiento de la monarquía.

Por tal motivo, el mercado se convirtió en una verdadera obsesión para los gobernantes hispánicos del siglo XVIII en la que el desarrollo político y el desarrollo económico aparecen estrechamente vinculados⁹²⁵. Por ejemplo, este interés por allanar la actividad financiera y comercial quedó reflejada cuando, posterior al fin del conflicto por la sucesión de la Corona en 1713 que concluyó con la ventajosa posición comercial de Francia e Inglaterra⁹²⁶, los derechos de tránsito local como portazgos, peajes y el funcionamiento de aduanas internas, quedaron suprimidas o fusionadas. Entre 1714 y 1717, las aduanas de Aragón, País Vasco y Navarra, que comunicaban con Castilla, fueron abolidas.

Ahora bien, para fomentar la protección del comercio, la Monarquía española buscó especialmente alentar y proteger la actividad de mercaderes hispanos en la configuración del mercado nacional. Para ello, el nacionalismo económico practicado por los gobernantes, creó a lo largo del siglo XVIII compañías de

⁹²³ Extraído de Ricardo García Cárcel (coord.) (2002), *Historia de España siglo XVIII, op. cit.*, p. 301.

⁹²⁴ Bien conocidas son las políticas urbanas llevadas a cabo por Fernando VI y, especialmente, Carlos III que intentaron cambiar el paisaje rural dominante de la península, y sustituirlo por carreteras en un modelo radial que partiera desde Madrid para que comunicaran de mejor forma la península. Esto buscaba favorecer el tránsito comercial al interior de la península de mercancías extranjeras. Véase Ricardo García Cárcel (coord.) (2002), *Historia de España del siglo XVIII, op. cit.*, p. 301 y ss.

⁹²⁵ Guillermo Pérez Sarrión (2011), “Más Estado y más mercado. A modo de prefacio”, en Guillermo Pérez Sarrión, *Más Estado y más mercado, op. cit.*, p. 9.

⁹²⁶ Ya es bien conocido el cambio en el escenario internacional con el avance de las monarquías competidoras a la hispánica, especialmente la inglesa, tras los acuerdos de Utrecht de 1713 como puede verse en los trabajos de José María Jover y Elena Hernández Sandoica (1985), “España y los tratados de Utrecht”, en José María Jover (dir.), *Historia de España. La época de los primeros Borbones. La nueva monarquía y su posición en Europa (1700-1759)*, Madrid: Espasa-Calpe, tomo 29, vol. 1, pp. 339-442; Marion Reder Gadow (2001), “La consolidación del cambio dinástico: las negociaciones de los tratados diplomáticos de 1713-1715”, en María Antonia Bel Bravo, José Fernández García y José Miguel Delgado Barrado (eds.), *El cambio dinástico y sus repercusiones en la España del siglo XVIII*, Jaen: Universidad de Jaen, pp. 119-136. Inglaterra, como nuevo imperio dominador, realizó acuerdos comerciales con Francia que quedaron plasmados en el *Traitez de Paix et de Commerce, Navigation et Marine entre la Franceet l’Angleterre*. Conclus à Utrech le 11 de Avril 1713. A Paris.Avec privilege de sa Majeste, Chez Francois Fournier, 1713.

comercio que ayudaran a los mercaderes hispanos y a la vez fomentar el comercio con ultramar⁹²⁷. Con la promulgación del decreto de libre comercio de 1778, que venía a completar el dictado en 1765, se vinieron a consolidar medidas proteccionistas y el aliento de la actividad de los mercaderes hispanos.

Sin embargo, más allá de la utopía comercial que representó el reglamento de liberalización del comercio de 1778, junto a las políticas de apertura de precios y el mejoramiento de la infraestructura, lo cierto es que los esfuerzos monárquicos poco lograron hacer para mejorar los pobres niveles de intercambio que buscaban los gobernantes para potenciar su deseo de poseer un fuerte mercado interno. La Monarquía francesa y la Monarquía inglesa, dos de las grandes economías ultramarinas junto a Holanda del siglo XVIII, mantuvieron una encarnizada disputa por la supremacía comercial, lo que se convirtió en un factor más para alimentar el nacionalismo económico y político español⁹²⁸.

A pesar de las medidas proteccionistas hispánicas, Francia e Inglaterra lograron introducir sus mercaderes y navíos con productos al interior de propio espacio económico peninsular. Los mercaderes franceses se habían establecido en Madrid luego de la Guerra de Sucesión con superioridad al restos de nacionalidades. Según el censo de extranjeros de 1764, de 89 mercaderes, 51 eran franceses siendo calificados como “mercaderes de grueso”, es decir, se dedicaban al comercio mayorista⁹²⁹. Por su parte, desde fines del siglo XV los comerciantes ingleses no se

⁹²⁷ Las principales compañías creadas fueron la Compañía Guipuzcoana de Caracas en 1728, la Compañía de la Habana en 1740 y la Real Compañía de Barcelona en 1756. Sobre la aportación de las compañías comerciales creadas en el siglo XVIII puede verse el trabajo de Raquel Rico Linage (1983), *Las Reales Compañías de Comercio en América. Los órganos de gobierno*, Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos. También puede verse para comprender el vínculo entre desarrollo del absolutismo y el progreso comercial el trabajo de Monserrat Garate Ojaguren (1993), *Comercio ultramarino e ilustración. La Real Compañía de la Habana*, San Sebastián: Real Sociedad Bascongada de Amigos del País.

⁹²⁸ Sobre la extraordinaria lucha sostenida por Francia con Inglaterra, y cómo el nacionalismo influyó de manera fundamental en el desarrollo de la competencia económica, véase Liah Greenfeld (2001), *The Spirit of Capitalism. Nationalism and Economic Growth*, Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, pp. 107-153.

⁹²⁹ Guillermo Pérez Sarrión (2008), “Intereses financieros y nacionalismo. La pugna entre mercaderes banqueros españoles y franceses en Madrid, 1766-1796”, en *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*, VII, Madrid: UCM, pp. 37-38. De todas formas, el autor reconoce que muchos de comerciantes franceses no fueron censados, con lo cual, la red de comerciantes franceses podría aumentar.

quedaban atrás en consolidar sus intereses comerciales en el mundo ibérico⁹³⁰. Para el siglo XVIII se encontraban bien instalados en rutas marítimas y fluviales de comercio hispánico con sus puestos en ciudades como Sevilla, Cádiz y Sanlúcar compitiendo con la fuerte presencia de comerciantes y banqueros franceses⁹³¹.

Ahora bien, los historiadores han hecho ver la más que conflictiva relación entre la Monarquía hispánica y sus pares francesa e inglesa llevada a cabo durante el siglo XVIII. Por intereses políticos, las tres monarquías siempre llevaron una relación tirante que se desarrollaba en la ambigüedad que provoca cualquier escenario dominado por la violencia militar. El conflicto vivido por la Monarquía inglesa con sus colonias en América del norte, llevó a la Monarquía hispánica a enfrascarse en un nuevo conflicto armado en el que también participó Francia⁹³².

En este problema, nos parece, coexisten dos ideas importantes que ya hemos apuntado anteriormente: por una parte, la agitación política vivida por una Monarquía como la inglesa afecta los asuntos económicos de un espacio económico como el español. Por otra parte, y como respuesta a lo anterior como veremos en los apartados siguientes, la evolución de las ideas políticas resultantes de la agitación social de los conflictos políticos de fines del siglo XVIII, provocará que los gobernantes españoles como el Conde de Floridablanca, en una acción que demuestra la terrible preocupación por la situación, recurran a los confesores para controlar la corrupción comercial y traición nacional de los propios mercaderes hispánicos que aprovechaban el escenario de desequilibrio para practicar el contrabando.

A fines del siglo XVIII, se produce un cierre de mercados marítimos para la Monarquía hispánica como resultado de los conflictos con Inglaterra y Francia.

⁹³⁰ Consuelo Varela (1998), *Ingleses en España (1480-1515). Aristócratas, mercaderes e impostores*, Lisboa: Colibri.

⁹³¹ Los comerciantes y banqueros franceses tuvieron una fuerte presencia en Cádiz entre 1760 y 1782 como resultado de la licencia dada por el Real Giro que les permitió ingresar en el negocio de exportación de la plata, Guillermo Pérez Sarrión (2008), "Intereses financieros y nacionalismo", *op. cit.*, p. 42.

⁹³² Juan Alsina Torrente (2006), *Una guerra romántica. 1778-1783, España, Francia e Inglaterra en el mar (trasfondo naval de la independencia de Estados Unidos)*, Madrid: Ministerio de Defensa, Instituto de Historia y Cultura Naval.

Unos acontecimientos suficientemente conocidos como los producidos en la guerra de los Siete Años (1756-1763), supuso una caída drástica en el ingreso de navíos arribados a puertos españoles⁹³³. Los ciclos bélicos iniciados con Francia en 1793, y la nueva guerra con Inglaterra entre 1797 y 1801, se tradujeron en sendos bloqueos siempre inestable comercio hispano. Es decir, más allá del efecto inmediato provocado por el desabastecimiento comercial, provocaban la aparición de nuevos actores comerciales especialmente de mercaderes de Europa del norte como daneses y suecos quienes ya poseían contactos comerciales con los rivales de la Monarquía hispánica⁹³⁴. Por tanto, a pesar de que los gobernantes Borbones buscaran elaborar una política que les permitiese recuperar el dominio internacional que la Monarquía hispánica había comenzado a extraviar tras los acuerdos de repartición de 1698 entre Francia, Inglaterra y también Holanda; creemos que la llegada de la casa francesa también abrió la brecha que permitirá a éstas monarquías europeas introducirse en los asuntos económicos de la Monarquía hispánica desde temprano⁹³⁵.

En el caso del imperialismo holandés, éste venía introduciendo con fuerza una serie de objetos en el espacio económico hispánico como resultado de la trascendencia económica adquirida en el siglo XVII⁹³⁶. Los territorios de los Países Bajos fueron los primeros en protagonizar la profunda transformación económica de Europa de los últimos decenios del siglo XVII que llevaría a la sociedad a convertirse en lo que Adam Smith concebía como una sociedad comercial⁹³⁷. Sin embargo, y esto

⁹³³ Ricardo García Cárcel (coord.) (2002), *Historia de España del siglo XVIII*, op. cit., p. 305.

⁹³⁴ Por ejemplo, desde mediados del siglo XVIII, la Monarquía francesa ya había establecido acuerdos comerciales con Dinamarca a través del tratado firmado por Luis XV de Francia y Cristián VI de Dinamarca. Véase *Traite de commerce, navigation et marine, entre le Roy et le Roy de Dannemarck*. Conclu à Copenhague le 23, août 1742. Ratifié à Versailles le 10 octobre, 1742.

⁹³⁵ Máximo Diago Hernando (2012), “Los mercaderes en la exportación de lanas finas castellanas durante los siglos XVI y XVII. Una primera aproximación desde el escenario soriano”, en *Hispania*, vol. 72, n° 240, Madrid: CSIC, pp. 35-66.

⁹³⁶ Sobre el desarrollo del imperialismo comercial holandés y sus conexiones con la ilustración, puede verse el interesante trabajo de Harold J. Cook (2007), *Matters of Exchange. Commerce, Medicine, and Science in the Dutch Golden Age*, New Haven and London: Yale University Press. También Jonathan I. Israel (1989), *Dutch primacy in world trade, 1585-1740*, Oxford: Oxford University Press.

⁹³⁷ Para Smith todo hombre tiene algo de mercader. Eso se desprende cuando señala: “(...) en todos los países resolvieron los hombres, por diversas razones incontrovertibles, dar preferencia para este uso a los metales, sobre las demás mercaderías. Éstos no sólo se conservan con menos pérdida que cualquier otro artículo, pues

ayudará al deseo que los gobernantes ilustrados hispanos tenían de crear un mercado nacional, y de protegerlo frente a las intromisiones comerciales externas, la época dorada del poderío comercial holandés durante el siglo XVIII no gozará de la antigua buena salud⁹³⁸.

Los productos introducidos por el imperialismo comercial holandés fueron especialmente relativos a especies⁹³⁹. Desde luego, el ingreso de nuevos productos no era sólo una cuestión económica, nos parece también que este hecho posee unas profundas implicancias culturales al poner a prueba los grados de aceptación de objetos extraños que podía tener la sociedad hispánica. El estudio de las finanzas privadas y las actitudes y conflictos de conciencia de los mercaderes durante el siglo XVIII, son temas que requieren mucha más preocupación por parte de los historiadores. El grado de aceptación de los nuevos actores y objetos que se desprendían de la casuística resultante del pensamiento económico ilustrado fue todo un desafío, muchas veces controversial, cuando se apreciaba desde el “fuero interno”.

Lo anterior queda reflejado si volvemos a las políticas sociales que los Borbones buscaron implementar. Su intención de regenerar la actividad económica, quizás con poca lucidez al inicio, obligaba a realizar ciertas adecuaciones en la organización social. La condición nobiliaria debía adecuarse a las nuevas actividades económicas. En este proceso el punto controversial era la aceptación social de los mercaderes y comerciantes, un grupo intermedio que se había convertido en el nuevo sostenedor económico de la Monarquía, pero que logró

contadas cosas son menos perecederas, sino que, además, se pueden dividir sin menoscabo en las partes que se quiera, o fundir de nuevo en una sola masa, cualidad que no poseen otras mecancías igualmente durables. Es precisamente esta propiedad la que los convierte en instrumentos aptos para la circulación y el comercio”, en Adam Smith (1776), *Investigación sobre la naturaleza...op. cit.*, p. 25.

⁹³⁸ C.R. Boxer (1973), “La decadencia económica de Holanda”, en Carlo M. Cipolla y otros, *La decadencia económica de los imperios*, Madrid: Alianza, pp. 195-222.

⁹³⁹ Juan A. Sánchez Belén (2010), “El comercio holandés de las especies en España en la segunda mitad del siglo XVII”, en *Hispania*, vol. LXX, n° 236, septiembre-diciembre, Madrid: CSIC, pp. 633-660; Hilario Rodríguez de Gracia (2002), “Mercaderes y asociaciones mercantiles en el comercio toledano de la seda en la segunda mitad del siglo XVII”, en *Hispania*, vol. 62, n° 210, Madrid: CSIC, pp. 65-112.

ascender socialmente e introducirse en los grupos nobiliarios⁹⁴⁰. En ese proceso de aceptación social, la clave era consentir las formas sociales y bases culturales del reformismo económico definido por los monarcas⁹⁴¹.

En este sentido, los comerciantes extranjeros nunca lograron sobrepasar las barreras sociales de una profesión que siempre estuvo en entre dicho en el mundo católico hispano durante el siglo XVIII como resultado de sus disputas con los comerciantes hispánicos⁹⁴². Más adelante veremos, como los mercaderes y el comercio fueron una cuestión de conciencia y de virtud pública. En ese conflicto, la confesión y los confesores se constituyeron en una arista fundamental.

Siguiendo con la pugna comercial ibérica, ésta se mantuvo a lo largo del siglo XVIII. El 3 de diciembre de 1786, Carlos III le otorga plenos poderes al Conde de Floridablanca para resolver los asuntos sobre navegación y el contrabando⁹⁴³. La permanente intromisión de comerciantes franceses, ingleses y también holandeses, hacía estéril cualquier intento de la política real por robustecer el mercado nacional hispano. Ahora bien, lo interesante de este problema para comprender la relación entre comercio y conciencia, es la participación de los propios religiosos hispanos en la endémica desestabilización comercial que sufría la Monarquía hispana como consecuencia de la acción de mercaderes que hacían del contrabando su actividad.

⁹⁴⁰ La nobleza en el siglo XVIII no vivió ningún cambio profundo ni en sus estatus legal ni en sus privilegios, sin embargo, se vio sometida a distintos tipos de presiones, como la “escasa potencia biológica y la mala situación financiera” que obligaron a cierta movilidad social al interior del grupo. La presencia de *hombres de negocios* ya se veía desde el tiempo de los últimos Austrias como señala Antonio Domínguez Ortiz (1988), *Sociedad y Estado...*, op. cit., p. 350. Sobre la importancia adquirida por los comerciantes en el siglo XVIII hispano véase el buen trabajo de Pere Molas Ribalta (1985), *La burguesía mercantil en la España del antiguo régimen*, Madrid: Cátedra.

⁹⁴¹ Antonio Morales Moya (1983), *Poder político, economía e ideología en el siglo XVIII español: la posición de la nobleza*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

⁹⁴² Las disputas tuvieron que ver en gran medida con la mejora del capital financiero de los comerciantes españoles que se produjo desde el decenio de 1740 favoreciendo el crecimiento de los Cinco Gremios de Madrid. Sobre la integración social de los comerciantes franceses en el mundo hispánico, véase Pedro Miralles Martínez y Sebastián Molina Puche (2007), “Socios pero no parientes. Los límites de la promoción social de los comerciantes extranjeros en la Castilla moderna”, en *Hispania*, vol. 67, n° 226, Madrid: CSIC, pp. 455-486. También puede verse el artículo de Christian Hermann (2004), “Affirmation de la souveraineté nationale et déclin des privilèges français en Espagne au XVIIIe siècle”, en Jean Pierre Dedieu et Bernard Vincent (eds.), *L’Espagne, l’État, les Lumières. Mélanges en l’honneur de Didier Ozanam*, Madrid-Bordeaux: Casa de Velázquez – Maison des Pays Ibériques, pp. 27-40.

⁹⁴³ A.H.N., Estado, § 3370, Expediente 2.

Con cierta sistematicidad, al interior de los conventos de religiosos ubicados en la frontera con Portugal y cercanos a la costa, se consumían productos que procedían del contrabando. Y la situación podía ser peor para los intereses de la Real Hacienda, pues los contrabandistas se refugiaban junto a sus productos al interior de los propios conventos⁹⁴⁴.

Por tanto, debido a que el contrabando incluso era capaz de permear las fronteras del soporte moral y religioso de la Monarquía hispánica, eso explicaría que, en el caso del *Promptuario de la Theologia Moral*, se anexase por primera vez en la edición de 1789, un documento titulado “Documento Importante. Sobre los contrabandos” firmado en San Lorenzo el 10 de noviembre de 1787. En dicho documento, el Conde de Floridablanca escribe al Arzobispo de Toledo, Antonio Lorenzana, para instruir al clero secular y regular, especialmente a predicadores y confesores, para arrancar “del corazón y de la memoria” las ideas y proposiciones teológicas que progresivamente habían ido permitiendo la práctica del contrabando.

Aunque lo retomaremos más adelante, a menudo durante el siglo XVIII surgieron posturas intelectuales entre los moralistas que comenzaron a minimizar la responsabilidad de los mercaderes que no respondieran a la legislación comercial. Por ejemplo, dentro de las proposiciones que más problemas generaban a la Real Hacienda, debido a que confesores y moralistas no consideraban que se cometía un pecado contra justicia al ingresar productos extranjeros, y por tanto, no se obligaba a la restitución en conciencia, estaban las siguientes:

“III. Las leyes tributarias personales y Reales impuestas por los Soberanos sobre géneros extranjeros, y sobre todos los géneros y comestibles del Reyno, son puramente penales, y por justicia conmutativa no obligan en el fueron de la conciencia.

IV. Los introductores y extractores (vulgo Contrabandistas) de géneros extranjeros de un Reyno á otro, ya sean prohibidos, ó ya entren sin pagar los tributos correspondientes, solo están obligados á la pena, si la Justicia los aprehende; pero no

⁹⁴⁴ Enrique Martínez Ruiz (dir.) (2004), *El peso de la Iglesia*, p. 277.

cometen culpa teológica, ni están obligados á la restitucion en el fuero de la conciencia.

V. Lo mismo debe entenderse respecto á los que en las Provincias y Ciudades del Reyno introducen sin manifestar los géneros y comestibles gravados con tributos, para no pagar los derechos correspondientes.

VI. Los Contrabandistas no están obligados á manifestar en la entrada del Reyno, de las Provincias, Ciudades, y demas Pueblos los géneros prohibidos que no tienen tributo, ni los que estén gravados con él por el Soberano, por no estar ninguno obligado á delatarse á sí propio”⁹⁴⁵

De tal manera que, siguiendo las críticas a las proposiciones anteriormente expuestas, el comercio se transformaba así en un juego de sutilezas en que el fuero interno se convirtió en un espacio de modernidad, pues se separaba la culpa teológica del delito penal. En el *Promptuario de la Theologia Moral* escrito por Francisco Larraga, se condenaban todas estas proposiciones que entregaban la libertad de decidir frente al conflicto moral surgido del pacto comercial y que terminaban cuestionando el control político y la tutela moral de la Iglesia. El infringir lo que el fuero de la conciencia obligaba en estos casos, para moralistas como Francisco Larraga, nos parece era un problema fundamental para comprender el funcionamiento de la Monarquía hispánica en el siglo XVIII. Como lo ha señalado Jean Pierre Dedieu para describir la organización del gobierno hispano en el siglo XVIII: “Un aparato de gobierno va más allá de las instituciones jurídicamente definidas”⁹⁴⁶. En la edición de 1797 del *Promptuario* escrito por Francisco Larraga, puede leerse la siguiente proposición condenada:

“Los Príncipes Soberanos y Repúblicas perfectas no tienen potestad para establecer leyes civiles que obliguen á sus vasallos y ciudadanos en el *fuero de la conciencia*; y

⁹⁴⁵ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1814), *Promptuario de la Theologia Moral*, op. cit., pp. 612-613.

⁹⁴⁶ Jean Pierre Dedieu (2011), “El aparato de gobierno de la Monarquía española en el siglo XVIII”, en Guillermo Pérez Sarrión (ed.), *Más Estado y más mercado*, op. cit., p. 53.

para que induzcan tal obligacion es necesario el consentimiento de los vasallos respectivos y de los pueblos”⁹⁴⁷

Y se continúa diciendo:

“Las leyes tributarias personales y Reales impuestas por los Soberanos sobre géneros extranjeros, y sobre todos los géneros y comestibles del Reyno, son puramente penales, y por justicia conmutativa no obligan en el *fuero de la conciencia*”⁹⁴⁸

De lo anterior, aunque pudiese parecer una obviedad, la condición de Monarquía católica era una cuestión fundamental para abordar la actuación de los confesores en el siglo XVIII y la morfología del discurso de sus textos. En consecuencia, había que recurrir a estrategias que apelaran a la conciencia de los mercaderes, que en la visión de la Iglesia, eran considerados fieles que había que guiar. Los moralistas y confesores fueron importantes actores encargados de ayudar cotidianamente al fortalecimiento de la realidad política hispánica en el siglo XVIII. El arzobispo de Toledo, Francisco Antonio Lorenzana (1722-1804), quien también se desempeñaba como canciller mayor de Castilla y Caballero Prelado Gran Cruz de la Orden de Carlos III, a petición del Conde de Floridablanca, exhortó al clero secular y regular a comprometerse y tener conciencia de la cosa pública. En el documento adjunto al *Promptuario de la Theología Moral* en la misma edición de 1797 señala lo siguiente:

“Quando Christo no solo mandó dar la moneda por su sacratísima persona, y por su Vicario en la tierra, haciendo un milagro en que los peces le suministrasen extraordinariamente lo que no tenia, ¿que Teólogo, que Jurista podrá dar dictamen para no pagar al Rey las alcabalas y demas tributos, y para que se falte á la obediencia al Soberano, introduciendo *géneros prohibidos* contra sus leyes penales

⁹⁴⁷ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1797), *Promptuario de la Theologia Moral*, op. cit., p. 763. El subrayado es nuestro.

⁹⁴⁸ Ibídem. El subrayado es nuestro.

fundadas en la *ley natural y divina*, que manda prestar la obediencia á sus preceptos?”⁹⁴⁹

Lo que estaba realizando Lorenzana con este llamado a los clérigos, era reforzar la visión de estado que exigía ser un buen clérigo en el siglo XVIII hispano. Para ello, refiriéndose directamente a los fraudes tributarios, reafirma la idea de que las normas civiles no son solamente positivas, sino también preceptivas, es decir, divinas:

“(...) nuestro Soberano expresamente declara en la orden arriba inserta, que no solo importe la *ley* como pura conminacion de pena, sino tambien como *precepto*, ordenando, mandando y queriendo que se le obedezca; y por consiguiente declara que sus leyes, prohibiendo Contrabandos y fraudes de tributos, no son puramente penales, sino tambien preceptivas”⁹⁵⁰

Como veremos en el siguiente apartado, sobre el desarrollo de la actividad económica, con particularidad el comercio, la conciencia será parte de los mecanismos utilizados por las autoridades religiosas y políticas para regular el comportamiento social. El comercio, en un espacio económico perteneciente a una Monarquía católica como la hispana, no podía definirse desde la “libertad de conciencia” que tantos beneficios parecían haberle traído a Inglaterra o a la república holandesa⁹⁵¹. Las fronteras ideológicas debían ser resguardadas y en ese objetivo, los confesores jugaban un papel fundamental en la administración de la conciencia.

⁹⁴⁹ Ibíd., pp. 767-768. El subrayado es nuestro.

⁹⁵⁰ Ibíd., p. 768. El subrayado es nuestro.

⁹⁵¹ Stuart B. Schwartz (2010), *Cada uno en su ley*, op. cit., p. 311.

“OB PERICULUM CAPITALITATIS”: EL CONFESOR COMO ECONOMISTA O EL NEGOCIO DE LA SALVACIÓN

En 1535, Francisco de Vitoria (1483-1586) durante el curso en Salamanca había comentado la *Secunda Secundae* de Tomás de Aquino con el objetivo de indagar en el concepto de *restitutio* y la definición de *dominium*. Vincenzo Lavenia sugirió que la pregunta que buscaba responder Vitoria con estos comentarios era: ¿podía un hombre infligirse una pena que tocara los bienes materiales propios? La respuesta del maestro dominico fue sí⁹⁵². Por tanto, continuando con los itinerarios culturales que siguió una práctica religiosa como la confesión, conviene preguntarse cuál fue particularmente la preocupación que tuvieron los confesores en el siglo XVIII ibérico sobre la actividad económica. Nos parece que de esta forma ayudaría a comprender cuan profundamente asumieron o rechazaron las ideas ilustradas. Ya hemos visto como los confesores pasaron progresivamente de ser un guía espiritual e íntimo a un actor con una extraordinaria influencia social. Por tanto, nos parece que si queremos comprender la complejidad del pensamiento y las actitudes que eran sujeto de control por parte de la Monarquía, y cuando la prohibición o la libertad podía entenderse como una actitud legítima, es necesario poner mayor atención a los espacios y mecanismos utilizados por la Iglesia para lidiar con los cambios sociales e intelectuales del siglo XVIII.

A pesar de que se ha planteado que durante el siglo el XVIII, con la llegada de la nueva Monarquía, la participación de los teólogos en los asuntos de fiscalidad disminuyó respecto a los siglos anteriores⁹⁵³, sostenemos que para conseguir la recuperación económica que los gobernantes ilustrados esperaban, se necesitaba generar ciertas condiciones morales para lograr un país que optimizara sus recursos y que lograra articular el mercado nacional. Los Borbones tenían como una de sus metas el generar una política económica en la que la balanza comercial fuese favorable que le entregase mayores recursos fiscales al Estado⁹⁵⁴. No

⁹⁵² Vincenzo Lavenia (2004), *L'infamia e il perdono*, op. cit., p. 163.

⁹⁵³ Enrique Martínez Ruiz (dir.) (2004), *El peso de la Iglesia*, op. cit., p. 582.

⁹⁵⁴ Roberto Fernández (2011), “La herencia histórica del absolutismo borbónico”, en Guillermo Pérez Sarrión, *Más Estado y más mercado*, op. cit., p. 29.

obstante, en una Monarquía católica la regeneración económica no podía estar separada de una regeneración de los hábitos, y más precisamente de corregir las malas conductas cuando la conciencia obliga. La preocupación por la *restitutio* de las “ganancias mal habidas” fue una cuestión relevante en la mayoría de los manuales para confesores y todos los tratados de moral y sus casos de conciencia⁹⁵⁵. En este sentido, se debían necesariamente vincular las actividades económicas a las ideas de control social y religioso.

Ese punto de encuentro, por obvio que parezca, no dejó de ser conflictivo en el siglo XVIII. Los misioneros y predicadores hispanos del período ilustrado nunca dejaron de preocuparse por las consecuencias morales que traía la actividad económica⁹⁵⁶. En 1785, Fray Joseph María de Uria Nafarrondo publicaba una obra titulada *Aumento del comercio con seguridad de la conciencia* publicada por Joachin Ibarra quien se desempeñaba como impresor de Cámara del Rey⁹⁵⁷. Esta obra nos parece fundamental para comprender la controversia que generaba la armonización del progreso económico y un aspecto que formó parte del discurso sobre la regeneración social de los ilustrados hispanos como la protección y resguardo de “las costumbres y la virtud pública”. La profesión de comerciante, incluso con todo en el siglo XVIII, en el mundo católico hispano seguía siendo considerada por una parte de la sociedad como una profesión poco virtuosa. Fray Joseph María de Uria y Nafarrondo reconocía que:

“no faltan gentes, que mirando á los Comerciantes como á unos usureros públicos, y ladrones de pie quedo, los gradúan de profesion baxa, y agena de un hombre de bien”⁹⁵⁸

⁹⁵⁵ Paolo Prodi (2011), “Il sacramento della penitenza e la *restituto*”, *op. cit.*, p. 119.

⁹⁵⁶ José Manuel Barrenechea (1995), *Moral y economía en el siglo XVIII. Antología de textos sobre usura. Zubiaur, Calatayud, los Cinco Gremios Mayores y Uria Nafarrondo*, Vitoria-Gasteiz: Departamento de Justicia, Economía, Trabajo y Seguridad Social.

⁹⁵⁷ B.N.E.S.G., Joseph María de Uria Nafarrondo (1785), *Aumento del comercio con seguridad de la conciencia, obra para beneficio común y particular*, Madrid: Por Joachin Ibarra, con las licencias necesarias.

⁹⁵⁸ *Ibíd.*, p. XIX.

Lo anterior sólo demuestra el grado de controversia referente a la aceptación (o no) de la actividad y la profesión comercial en el mundo católico hispánico del siglo XVIII. Antes de la aparición de la obra de Uria Nafarrondo, en el libro VIII de la Novísima recopilación de las leyes de España se recoge la real cédula de 18 de marzo de 1783 que declaraba las profesiones y oficios “honestas y honradas” para la República⁹⁵⁹. Sobre ello, la ley VIII señalaba que ningún tipo de oficio, desde el curtidor hasta el carpintero,

“no envilece la familia ni la persona del que los ejerce; ni la inhabilita para obtener los empleos municipales de la República (...) y que tampoco han de perjudicar las artes y oficios para el goce y prerrogativas de hidalguía, á los que la tuvieren legítimamente (...)”⁹⁶⁰

Con ello, como ha observado Antonio Domínguez Ortiz, se abría la posibilidad de ennoblecimiento a familias que practicasen el comercio⁹⁶¹. Esto era posible siempre “quando hallare que en tres generaciones de padre, hijo y nieto ha exercitado y sigue exercitando una familia el comercio ó las fabricas con adelantamientos notables y de utilidad al Estado”⁹⁶². Lo más interesante de esto, que parecía darse es la coexistencia y el alineamiento de un argumento moderno entre la Iglesia y los gobernantes ilustrados. Fray Joseph María de Uria y Nafarrondo recriminaba a quienes consideraban a los comerciantes como hombres de poca virtud y a quienes criticaban al gobierno real por no proteger la práctica del comercio:

“A la verdad que no es menester mucha instrucción de nuestras cosas para desterrar tales boberías. Pero lo que no puedo tolerar es, que aunque unos pocos, ó ninguno se atreva a discurrir así en publico, son infinitos los preocupados de estos sentimientos, y que no contentos con ser ellos unos miserables trastos y arrapiezos de la Nacion, procuran hacer vando, y á la sordina ganar gente, y verificar aquello del perro del hortelano, que *ni come las berzas, ni las dexa comer*. No es esto lo peor: lo pésimo , y

⁹⁵⁹ B.N.E.S.C., *Novísima Recopilación...op. cit.*, Tomo IV, libro VIII, título XXIII, ley VIII.

⁹⁶⁰ *Ibíd.*, p. 182.

⁹⁶¹ Antonio Domínguez Ortiz (1988), *Sociedad y Estado...op. cit.*, p. 353.

⁹⁶² B.N.E.S.C., *Novísima Recopilación...op. cit.*, tomo IV, libro VIII, título XXIII, ley VIII, p. 183.

lo irremediable en el asunto es, que así se destruye la piedra fundamental, sin la qual no hay, ni puede haber comercio vivo y floreciente. Esta es la *fe publica, la buena fe del Comerciante*”⁹⁶³

La última sentencia es fundamental en nuestra propuesta de reconstrucción cultural. La literatura sobre la conciencia también aportó en la construcción de un espacio público en el mundo católico hispano del siglo XVIII. La invocación a la “*fe publica*” por parte de los autores y pensadores eclesiásticos será parte de la “*ciencia de la salvación*” dieciochesca. La aspiración por lo público que parecía ser un privilegio de los sectores ilustrados y más críticos con la Iglesia⁹⁶⁴, también fue una preocupación al interior de la actividad religiosa e intelectual de los autores y pensadores eclesiásticos. Lo anterior no es menor, pues nos muestra los derroteros culturales que vivió la modernidad para instalarse en el universo intelectual de la Monarquía hispánica en el siglo XVIII. La flexibilidad de la Iglesia traía beneficios económicos para la nación al consentir espacios que permitieran una concordia entre rigoristas y quienes pensaban en que la flexibilidad traería desarrollo económico. Para este tipo de autores eclesiásticos, España era un lugar que había sido bendecido en sus recursos, y el aprovechamiento de ellos llevaría al tan deseado progreso:

“En España hay ingenio mercantil, teson, estudio, y demás prendas de un Comerciante (...) Las conciencias de los Comerciantes son tan delicadas como la del mas arreglado christiano: tratarlos de usureros y ladrones, es una injuria de las mas clásicas, es atreverse a poner manchas en el mismo Real Solio: hasta el mismo Rey es Comerciante: mira si es honrada esta carrera”⁹⁶⁵

⁹⁶³ B.N.E.S.G., Josep María de Uria Nafarrondo (1785), *Aumento del comercio con seguridad de la conciencia*, op. cit., pp. XIX-XX.

⁹⁶⁴ Jean Van Horn Melton (2009), *La aparición del público durante la Ilustración europea*, Valencia: Publicaciones de la Universidad de Valencia.

⁹⁶⁵ B.N.E.S.G., Josep María de Uria Nafarrondo (1785), *Aumento del comercio con seguridad de la conciencia*, op. cit., pp. XXI-XXII.

Como se ve, en el apoyo que algunos autores eclesiásticos realizaban al desarrollo del comercio, los comerciantes son considerados como un actor virtuoso que ayudará en el desarrollo de la nación hispana. La metáfora del “Rey Comerciante” posee una interesante profundidad conceptual, pues legitima la actividad de los comerciantes entregándoles los atributos de una profesión digna y honrada propios del monarca virtuoso. Por tanto, la actividad comercial se desarrollaba en el marco de un pensamiento cristiano en el que la Iglesia hispana, permitió posturas económicas que alimentaron el ingreso de la modernidad económica en España en el siglo XVIII. Con las opiniones que Uria Nafarrondo poseía del comercio y de la virtud del comerciante, se allanaba el camino para el desarrollo de la modernidad en el mundo católico hispánico de fines del siglo XVIII,

“No puede haber Comercio sin que la Nacion tenga sus recursos: si estos se cortan, quebróse el comercio. El gran recurso es la buena fé: de esta fé el recurso es la exâctitud en cumplir los pactos: de esta exâctitud de hallar caudales á su tiempo”⁹⁶⁶

Por tanto, la cuestión del comercio y la conciencia despertaron posiciones diversas entre los pensadores religiosos ibéricos en el siglo XVIII. La Monarquía hispánica transitaba por unos derroteros que confrontaba los gobiernos reformistas que querían hacer crecer la economía, cosa que consiguieron en buena forma, no obstante, había que evitar convertirse en una Monarquía que caminase a la libertad de conciencia como Inglaterra⁹⁶⁷. Ha sido bien estudiado que como resultado de los cambios intelectuales, sociales y económicos vividos en el siglo XVIII en Europa, el poder eclesiástico en la Monarquía hispánica reforzó los mecanismos contra el avance de la irreligión traída por la ilustración más radical⁹⁶⁸. La crítica de algunos

⁹⁶⁶ *Ibíd.*, p. XXII.

⁹⁶⁷ En su quinta *carta* inglesa de 1726, Voltaire señalaba que “Este es el país de las sectas. Un inglés, como hombre libre, va al cielo por el camio que mas le place”. Voltaire (1734), *Cartas filosóficas*, Santiago: Ercilla, 1988, p. 40. Sobre la libertad de conciencia y tolerancia religiosa en Inglaterra puede verse el interesante trabajo de Jonathan I. Israel (2000), “Spinoza, Locke and the Enlightenment battle for Toleration”, en Ole Peter Grell y Roy Porter (edit by), *Toleration in Enlightenment Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 102-113.

⁹⁶⁸ Stuart B. Schwartz (2010), *Cada uno en su ley*, *op. cit.*, p. 312 y ss. Sobre el ascenso de posturas filósificas ilustradas más radicales en Europa, véase el trabajo de uno de los historiadores culturales más destacados en

religiosos preocupados por el buen desempeño de la conciencia e interesados por el progreso económico de la Monarquía también iba dirigido a los propios comerciantes que no actuaban con “fé publica” y generosidad. Uria de Nafarrondo, con un estilo directo, hacía notar las grandes riquezas que poseía la Monarquía hispánica, pero cuestionaba agriamente la presencia de comerciantes que sólo se preocupaban por un bien individual y no por la “República”:

“En España hay caudales y Capitalistas, hay Comerciantes; pero hay de uno y otros sujetos, que mas valdría desterrarlos como á los Moros, que mantenerlos en casa. ¿Qué me dirás de aquellos comerciantes, que no hay forma de que arriesguen cosa alguna, quieren ganar á pie quedo, y están acechando la necesidad del próximo para valerese de ella y engordar con su sangre?”⁹⁶⁹

Este tipo de comerciantes, a los que Uria de Nafarrondo denominaba *comerciantes gatos*, pues hurtan como los gatos la carne “y salen corriendo, van á un escondrijo, gruñen y comen”, eran el tipo de comerciantes que moralistas más inclinados a las luces consideraban como dañinos para el progreso económico. Este tipo de clérigos, como Uria de Nafarrondo, consideraban que la actividad económica, fundamentada en la “fé pública” que define la actividad comercial, debía realizarse por medio de libres especulaciones. Para esta línea de reflexión económica al interior del clero español en el siglo XVIII, el comerciante era una profesión “tan honros[a] á la Republica” que debía actuar con virtud y fe pública. Este tipo de comerciantes no era más que, “[g]ente vil, espíritus baxos, peste de la nacion, agravio del Comercio, y públicos infamadores, que pierden la buena fé, que todos debian tener en el Comerciante”⁹⁷⁰.

Por tanto, la crítica a las felinas conductas de este tipo de comerciantes estaba en el aprovechamiento que realizaban de los demás y una cuestión pública. La crítica a

el tema como el de Jonathan I. Israel (2012), *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*, México: Fondo de Cultura Económica. pp. 207-409.

⁹⁶⁹ B.N.E.S.G., Joseph María de Uria Nafarrondo (1785), *Aumento del comercio con seguridad de la conciencia*, op. cit., pp. XXXV-XXXVI.

⁹⁷⁰ *Ibíd.*, p. XXXVII.

su falta de virtud era aun mayor, dado que los comerciantes también actuaban como prestamistas, usurpando el dinero del pueblo. Ya hemos analizado la importancia de los pobres en la doctrina católica y la ideología ilustrada. Bajo este argumento, el préstamo del comerciante era considerado como una cobardía en un doble sentido: primero se rehuía de cualquier competencia comercial como lo proponía la libertad económica, y en segundo lugar, era especialmente condenable cuando estos comerciantes manipulaban la carencia de los sectores más pobres de la sociedad hispan. José María de Uria de Nafarrondo reprochaba en estos términos cuando la actividad prestamista de los comerciantes involucraba a los más pobres:

“Verás estos Comerciantes gatos no salir jamás en publico á hacer especulaciones, ni tratar con otros de comercio, sino que están acechando desde el rincon de su escritorio á que llegue el pobre á buscar dinero, para salir del dia: cogen ellos esta piltrafilla a costa del pobre: vuelven á la centinela, y no desisten hasta que llega un lance fuerte, un trabajo de consideración en el próximo: entónces se valen de la ocasion, agarran la tajada, la engullen, se la zampan, y bien llenos sus bolsillos, van á digerir su avarienta pasión, hasta que otra vez oyen llamar á la puerta de su despacho: vuelven á lo andado, y trampa adelante”⁹⁷¹

La última expresión es sumamente interesante, pues refleja la tensa valoración que el mundo católico hispano realizaba de la actividad comercial y los comerciantes. La actividad comercial, sin virtud, era una actividad devastadora para la sociedad católica dónde el único fin posible era el beneficio personal. El comerciante avaro tenía una condición animalesca. Por tanto, si la crítica de Uria de Nafarrondo estaba dirigida a la virtud y a las reprobables conductas de los comerciantes en el fuero externo, cabe preguntarse ¿qué sucedía, en esta coyuntura, en la administración del fuero interno? ¿cómo reaccionaron los confesores en este conflicto? El mayor temor de los moralistas era el de permitir casos de conciencia contra justicia y religión. Las transformaciones económicas y la libertad comercial,

⁹⁷¹ *Ibíd.*, pp. XXXVI-XXXVII.

lo que trajo nuevas formas y medios de pago, sin duda, debía obligar a una evaluación de las maneras en que la sociedad se relacionaba ¿Qué desafíos morales les generaban a los confesores y teólogos el cambio en las formas económicas de relación?

Para ello, el confesor debía poseer conocimientos sobre las corrientes comerciales y emplear ciertos criterios empíricos y críticos en la defensa de los derechos naturales y económicos de los fieles. No era un conocimiento cualquiera, pues el objetivo principal de los confesores era lograr la salvación independiente de la condición y profesión de los individuos. Para los autores eclesiásticos del siglo XVIII preocupados por el problema de la conciencia, la definición de las temáticas tratadas no dejaba de ser un asunto peliagudo, especialmente en lo referido a la economía. Y era en la actividad económica dónde se unían la utilidad pública, tan deseada por los gobernantes ilustrados, como los intereses personales.

Los conflictos generados entre el uso del dinero, la actividad comercial y la sociedad tienen una larga data. Dichas controversias para la sociedad cristiana, que sobrepasaban el ámbito meramente intelectual, tienen una larga data. En el siglo XII comienza el súbito surgimiento y difusión de la monetarización de la economía y en consecuencia a gestarse las bases teóricas y las prácticas culturales de un nuevo sistema económico como el capitalismo⁹⁷². Este aspecto no deja de ser menor, pues, como vimos en el apartado anterior, la actividad comercial plantea una serie de problemas a los valores y mentalidades de una sociedad. El análisis de una obra tan exitosa como el *Promptuario de la Theología Moral* del dominico Francisco Larraga nos permitirá comprender las preocupaciones que los moralistas consideraban importantes de saber para los confesores. Como todo cristiano, el comerciante debía seguir la conciencia, que era una acción, por definición, positivamente buena cuando la intensión y ánimo de la acción así lo son. Sin embargo, para Francisco Larraga, cualquier acto que obliga la conciencia no sólo su

⁹⁷² Un análisis siempre inspirador para nuestras preocupaciones sobre las desconfianzas y controversias sociales e ideológicas que desde el desarrollo de la economía monetaria en el siglo XII ha estado presente en la sociedad cristiana, está el insustituible trabajo de Jacques Le Goff (2003), *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media*, Barcelona: Editorial Gedisa, p. 14.

objeto debe ser bueno, sino también debe ser “bueno en la realidad”⁹⁷³. No seguir la conciencia era considerada como pecado, pero la falta correspondería a “la gravedad del motivo, con que la tal Conciencia propone la materia ò accion, que intima”⁹⁷⁴.

La disquisición anterior realizada por Francisco Larraga, apoyado en las doctrinas de Santo Tomás y San Dionisio, no deja de ser trascendente en el caso de un comerciante, capitalista o prestamista cuando debían realizaban operaciones económicas. Para ello, los autores eclesiásticos hispánicos del siglo XVIII, preocupados por la formación de confesores como Francisco Larraga, desarrollaron una reflexión teológica que incluía implícitamente conceptos de propiedad de bienes, usufructo y recompensación en los casos de conciencia⁹⁷⁵. Sin embargo, la propiedad podía ser una cuestión peliaguda de acuerdo a cada caso, pues dependía de la jurisdicción de la ley. Por ejemplo, en el caso de la mujer, ésta podía poseer bienes que provenían de una vía externa a la dote como podían ser bienes adquiridos por una “donación, legado, herencia o por industria particular”.

En el caso del mundo hispánico, algunas tradiciones basadas en el código y digesto elaborados por Justiniano, reconocían que estos últimos bienes son propios de la mujer y no de propiedad del marido. No obstante, bajo el concepto definido por las Leyes de Castilla, este tipo de bienes no son de propiedad de la mujer⁹⁷⁶. Por tanto, en este caso, el dilema estaba abierto para el confesor quien debía deliberar, bajo la ley dominante, la especie y la persona que legítimamente poseía el dominio de propiedad y administración de un bien. Incluso, con la intención de adentrarse en las circunstancias, el confesor debía tener en cuenta el grado de riqueza de las personas afectadas por hurtos, como podía ser el caso de hijos a padres, para poder juzgar el tipo y gravedad de la falta⁹⁷⁷.

⁹⁷³ B.N.Ch.S.M., Francisco Larraga (1766), *Promptuario de la Theología Moral*, op. cit., Tratado XXI, p. 219.

⁹⁷⁴ *Ibíd.*

⁹⁷⁵ *Ibíd.*, Tratado XLII, p. 373 y ss.

⁹⁷⁶ *Ibíd.*, Tratado XLII, p. 376.

⁹⁷⁷ *Ibíd.*, Tratado XLII, p. 375.

Ahora bien, una de las cuestiones económicas que más preocupó a los autores eclesiásticos y a los confesores del siglo XVIII fue la *usura*, pues era considerada como un tipo de transgresión moral. En pleno proceso de revolución comercial dieciochesca, la usura y el dinero fueron el principal enemigo de las conciencias de los mercaderes. Para poder aproximarse a este problema, los confesores fueron claros desde un inicio en definir a los poseedores de “buena fé” y de “mala fé” para construir categorías morales que fuesen capaces de dar cuenta de la actividad económica. Cuando se le pregunta a Francisco Larraga que se entiende por poseedor de buena fe y de mala fe, éste contesta lo siguiente:

“Que por poseedor de buena fé, *quoad praesens attinet*, entiendo aquel, que tiene la cosa agena grave sin conciencia de pecado mortal, por quanto ignora invenciblemente, que la cosa es agena (...) Por poseedor de mala fé se entiende aquel, que retiene la cosa agena grave, sabiendo que es agena, ó con ignorancia vencible suficiente para pecar mortalmente en la retencion”⁹⁷⁸

Basados en lo anterior, los teólogos del mundo de la renovación católica, así como lo hicieron los reformadores católicos del siglo XII, vino a reforzar una fórmula moral articulada en torno a la oposición entre Dios y el dinero. Recordemos que se elaboró una larga tradición cristiana de condena a la usura que viene de los primeros concilios pasando por los Padres de la Iglesia hasta Carlomagno⁹⁷⁹. Lo anterior no es baladí en el caso de uno de nuestros objetos de estudio, el *Promptuario de la Theologia Moral* escrito por el dominico Francisco Larraga. La preocupación por una transgresión como la usura tiene una raíz medieval. Fue la tradición intelectual dominica del siglo XIII la que realizó un gran aporte a configurar la oposición entre Dios y el dinero y teorizó sobre el problema de la usura. Tomás de Aquino (1224-1274) y Esteban (¿-1256) de Borbón, este último inquisidor, fueron dos buenos representantes de esta tradición al interior de la orden de predicadores. Tomás de Aquino entre 1276 y 1285 escribe un tratado

⁹⁷⁸ Ibíd., Tratado XLIV, p. 402.

⁹⁷⁹ Jacques Le Goff (2003), *La bolsa y la vida*, op. cit., p. 33.

completo sobre la usura titulado *De usuris*⁹⁸⁰. Tomás de Aquino sintetizó la idea de que la usura es un pecado especialmente contra justicia. En la *Summa Theologiae*, su gran obra escrita en los últimos años de su vida, señala lo siguiente en la cuestión 78:

“Percibir interés por un préstamo monetario es injusto en sí mismo, porque implica la venta de lo que no existe, con lo que manifiestamente se produce una desigualdad contraria a la justicia”⁹⁸¹

Para Tomás de Aquino, el dinero es infecundo, es decir, el dinero no genera dinero. Según Le Goff, la intención de Tomás de Aquino es mostrar que el préstamo a interés, especialmente en el caso del *mutuum*, hacer producir dinero al dinero prestado es ir contra naturaleza⁹⁸². Santo Tomás señala en la cuestión 78 de la *Summa Theologiae*:

“Mas el dinero, según Aristóteles, se ha inventado principalmente para facilitar los cambios; y así, por el uso propio y principal del dinero es su consumo o inversión, puesto que se gasta en las transacciones. Por consiguiente, es en sí ilícito percibir un precio por el uso del dinero prestado, que es lo que constituye la usura”⁹⁸³

Por tanto, la intensidad de la conflictividad religiosa despertada por una transgresión como la usura, es reflejo de su carácter ilícito e ilegítimo. Para ello, los moralistas del siglo XVIII siguieron buscando en los relatos bíblicos los argumentos necesarios para poder condenar las espurias relaciones económicas surgidas de la usura, pues la Biblia seguía siendo un modelo que entregaba los elementos necesarios para poder discernir sobre la casuística económica. Francisco Larraga defiende su idea de que la usura es un pecado contra justicia que está

⁹⁸⁰ *Ibíd.*, p. 36.

⁹⁸¹ Tomás de Aquino (1960), *Suma Teológica*, Madrid: Editorial Católica, Biblioteca de Autores Cristianos, tomo VIII, question 78, artículo 1, “Utrum accipere usuram pro pecunia mutuata sit peccatum”, p. 691.

⁹⁸² Jacques Le Goff (2003), *La bolsa y la vida*, *op. cit.*, pp. 41-42.

⁹⁸³ Tomás de Aquino (1960), *Suma teológica*, *op. cit.*, cuestión 78, artículo 1, “Utrum accipere usuram pro pecunia mutuata sit peccatum”, p. 692.

prohibido por derecho divino cuya fórmula condenatoria está en los evangelios⁹⁸⁴. Para ello, recurre a una fuente neotestamentaria como San Lucas en la que se expresa lo siguiente:

“Si prestáis a aquellos de quienes esperáis recibir, ¿qué mérito tenéis? También los pecadores prestan a los pecadores para recibir lo correspondiente. Más bien, amad a vuestros enemigos; haced el bien y prestad sin esperar nada a cambio; entonces vuestra recompensa será grande y seréis hijos del Altísimo, porque él es bueno con los desagradecidos y los perversos”⁹⁸⁵

Para los confesores, la usura represó todo un desafío en la casuística, pues no era fácil evaluar los casos de conciencia sobre la usura si no se tenía, al menos, conocimientos básicos sobre teoría económica. Por tanto, la confesión, su literatura y los confesores debieron ampliar y especializar su campo de acción para ejercer su jurisdicción e influencia sobre ideas y hechos que iban más allá de las manifestaciones y materias meramente religiosas. Aunque lo veremos en un apartado posterior, para poder evaluar los casos que implicaban usura había que saber sobre los tipos de contrato de que se daban en la actividad comercial. El “lucro usurario” era el resultado de una ganancia a interés producida por una acción injusta fuera del pacto expreso adquirido por algún tipo de contrato⁹⁸⁶.

Para los gobernantes ilustrados del siglo XVIII, las rentas y el crédito se convirtieron casi una obsesión siendo parte central de las medidas reformistas. La optimización del control fiscal era una estrategia más para conseguir la prosperidad económica. Durante los reinados de Fernando VI y Carlos III, se puso especial énfasis en leyes liberalizadoras que estuvieran enfocadas a mejorar las condiciones especialmente del acceso al crédito rural⁹⁸⁷. Lo anterior lo refleja la aparición de

⁹⁸⁴ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1766), *Promptuario de la Theologia Moral*, op. cit., Tratado XLVI, p. 433.

⁹⁸⁵ Evangelio de San Lucas 6, 34-35, en *Nueva Biblia de Jerusalén*, op. cit., pp. 1505-1506.

⁹⁸⁶ El contrato más característico en el que se producía usura era el mutuo, sin embargo, no era el único. *Ibíd.*, Tratado XLVI, p. 432.

⁹⁸⁷ La literatura sobre las reformas borbónicas destinadas a favorecer el crédito y la supresión de impuestos a los productos agrícolas en la Monarquía hispánica durante el siglo XVIII es bastante ingente y especializada, aquí sólo hacemos referencia a aquellos que nos han aportado en la aproximación general al problema; Jean

una importante literatura agraria especializada entre 1765 y 1795⁹⁸⁸. Por ejemplo, lo anterior queda evidenciado en el caso de Pedro Rodríguez de Campomanes, quien siempre estuvo interesado en la vida del campo debido a su condición de propietario. Debido a esta preocupación, Campomanes publicó en 1771 su *Memorial ajustado para fomentar la agricultura y cria de ganados y corregir los abusos de los ganados trashumantes* en el que señalaba:

“Siendo la población el principal objeto de todo buen gobierno (...) es consiguiente que la labranza tenga el primer favor”. Defendió la idea de que “la agricultura constituye la fuente principal de la riqueza del país, sector económico más importante y la base fundamental de los Estados”⁹⁸⁹

Sin ir más lejos, las formas de préstamo para la Monarquía hispánica fueron tan importantes en el siglo XVIII, que algunos autores han propuesto que en el ámbito del crédito privado, los censos sufrieron un insistente asedio de parte de los ilustrados⁹⁹⁰. Se concretó una aceptación de los préstamos a interés lo que lógicamente desató conflictos entre eclesiásticos y corporaciones mercantiles que en ocasiones contaron con el apoyo real. En 1763, Carlos III autorizó a la compañía de los Cinco Gremios Mayores a aplicar un interés de hasta el 3% en sus operaciones bancarias⁹⁹¹. Los sermones del jesuita Pedro de Calatayud (1689-1773),

Sarrailh (1985), *La España ilustrada...op. cit.*, pp. 550-557; Gonzalo Anes Álvarez (1974), *Las crisis agrarias en la España moderna*, Madrid: Taurus, pp. 336-347; José Antonio Mateos Royo (2011), “Reformismo borbónico y mercado preindustrial: crédito rural y abasto urbano de grano en el nordeste español durante el siglo XVIII”, en Guillermo Pérez Sarrión (ed.), *Más Estado y más mercado, op. cit.*, pp. 155-180.

⁹⁸⁸ Véase Enrique Fuentes Quintana (ed.) (2000), *Economía y economistas españoles*, Barcelona: Galaxia Gutenberg, tomo III.

⁹⁸⁹ Campomanes seguiría con esta preocupación en el último tercio del siglo XVIII y en 1784 publicaría otra obra titulada *Memorial ajustado hecho de orden del Consejo, del Expediente consultivo que pende en él, en virtud de Reales Ordenes comunicadas por la Secretaria de Estado, y del Despacho de la Real Hacienda, en los años de 1766, y 1767, sobre los daños, y decadencia que padece la agricultura, sus motivos, y medios para su restablecimiento, y fomento sobre establecimiento de una Ley Agraria*. Posteriormente, Jovellanos también haría eco de esta preocupación publicando en 1794 un *Informe sobre la Ley Agraria*. Extraído de Luis Miguel Enciso Recio (2003), “Campomanes y los libros”, en Gonzalo Anés y Álvarez (coord.), *Campomanes en su II Centenario*, Madrid: Real Academia de la Historia, p. 325.

⁹⁹⁰ Ricardo García Cárcel (coord.) (2002), *Historia de España...op. cit.*, p. 306.

⁹⁹¹ *Ibidem*.

uno de los autores eclesiásticos más prolíficos del mundo católico español del siglo XVIII, fueron especialmente críticos con el hurto y las prácticas usurarias y codiciosas de los comerciantes. Por ejemplo, en su obra *Tratados, y doctrinas prácticas, sobre ventas, y compras de lanas merinas, y otros géneros* (1761), Pedro de Calatayud era directo en señalar la importancia de una distribución equilibrada de los bienes:

“Quando en un Pueblo, Mercado, ò Feria, conspiran quatro, seis, ù ocho Mercaderes, ó Cosechèros, que ay, ó èntran en levantar con excesso, y de repente el preço comun de su género (...) no queriendo vender sino á veinte, lo que, v.g. vâle quince, y sino hiciera la íniqua conspiracion la forsoza, no diéran mas los Compradores (...) en esto delinquen muchos Mercaderes en los Pueblos, en que por razon de Mercado de semana, ò por razon de Fèria, sino entra mucha copia de un genero, se unen, y levantan los suyos *suprà modum*”⁹⁹²

El bien común que perseguía la actividad económica en la visión de los ilustrados, creemos influyó también en la actividad pastoral de los confesores. Los moralistas y confesores hispánicos fueron capaces de elaborar dos categorías para poder evaluar los casos de conciencia que involucraban a un usurero. Los confesores hispánicos diferenciaban entre el “usurero oculto” y el “usurero notorio”. La dificultad de poder identificar un usurero oculto situaría la importancia del fuero interno como un tipo de mecanismo de control económico. Sólo a través del examen de conciencia y verbalización de la falta en la confesión misma, podría descubrirse al usurero oculto. Incluso, a través del propio confesor, podría realizarse la restitución de lo prestado a usuras para poder realizar la absolución si el usurero oculto se encontraba en *articulo mortis*⁹⁹³. La identificación y condena del usurero notorio era distinto, pues involucraba el ámbito del fuero externo, y su caso también era

⁹⁹² B.H.M.V., Pedro de Calatayud (1761), *Tratados, y doctrinas prácticas, sobre ventas, y compras de lanas merinas, y otros géneros: y sobre el juego de naipes, y dados, con un suplemento de veinte y seis contratos*. Con Licencia. En Toledo: por Francisco Martin, Impressor del Rey N.S. y del Santo Oficio, pp. 85-86.

⁹⁹³ B.N.Ch.S.M., Francisco Larraga (1766), *Promptuario de la Theología Moral*, op. cit., Tratado XLVI, p. 436.

condenado por las fuentes de derecho civil. No obstante, dentro de las penas contenidas en el derecho, como la imposibilidad de recibir orden sacro, no puede recibir sepultura eclesiástica o hacer testamentos, la Iglesia establecía la imposibilidad de recibir ningún sacramento⁹⁹⁴.

Por tanto, nos parece que la administración de la conciencia, especialmente la de mercaderes y banqueros, un espacio de la sociedad hispana que aún está lejos de ser abordado por los historiadores, también debe comprenderse como una herramienta financiera. Lo interesante del concepto de usura elaborado por los moralistas y confesores del siglo XVIII hispánico, nos parece, no es tanto su carácter de pecado mortal contra justicia, o venial por defecto de deliberación o por parvidad de materia⁹⁹⁵, como los rasgos de ilustración que se desprenden de dicho concepto. Según los moralistas dieciochescos, la usura era una falta condenada por el derecho natural y divino derecho⁹⁹⁶. Pero además, la usura también era condenada por el derecho civil, por tanto, son leyes que operan en el fuero externo⁹⁹⁷.

La iniquidad y los pactos ilícitos operaban en el ámbito del fuero interno. De tal forma, las faltas y errores que se producían en la usura afectaban por una parte al “comprador”, y por otra, a la propia República⁹⁹⁸. La reflexión moral, sin duda, es el reflejo de una visión en la que el fuero de la conciencia ya no se definía en una relación asimétrica inclinada al fuero interno en desmedro de lo externo. Nos parece que la tensión, siempre problemática entre fuero interno y fuero externo, parece equilibrarse en la medida que los moralistas dieciochescos consideraban a la República como parte del proyecto de salvación. De hecho, el término “república” en el siglo XVIII estuvo muy presente en la literatura penitencial. Fruto de esta

⁹⁹⁴ Ibíd., Tratado XLVI, p. 438

⁹⁹⁵ Ibíd., Tratado XLVI, p. 433.

⁹⁹⁶ Ibídem.

⁹⁹⁷ Ibíd., Tratado XLIV, p. 404.

⁹⁹⁸ B.H.M.V., Pedro de Calatayud (1761), *Tratados, y doctrinas prácticas, sobre ventas, op. cit.*, p. 85.

visión, como cualquier cristiano, la República poseía el derecho a recibir la justicia conmutativa y a la restitución de los daños que se llevasen contra ella⁹⁹⁹.

Para los moralistas del siglo XVIII hispánico, el usurero no adquiría dominio en las cosas que adquiría por medio de la usura. Sin embargo, también eran aceptados ciertos grados de flexibilidad dentro de la falta cuando se producía lo que denominaban *lucro cessante*, es decir, cuando cesa cualquier tipo de ganancia como resultado de un préstamo¹⁰⁰⁰. La sentencia anterior era razonable en la medida que la actividad comercial era una actividad que implicaba un riesgo importante no produciéndose usura “por razón del peligro extrínseco”¹⁰⁰¹.

Como se ve, el análisis de la literatura penitencial del siglo XVIII muestra claramente como los confesores debían realizar una, a veces compleja, reflexión sobre la economía entendida como un conjunto de leyes y preceptos morales. La configuración de un mercado nacional y las libertades económicas del siglo XVIII hispánico, y para ir introduciéndonos en el próximo apartado, fueron temas relevantes para moralistas y confesores. Pero a estos asuntos les impusieron límites que reflejan los puntos de conflicto cultural que traía la nueva ideología cultural al mundo católico hispánico. Esto no era nada nuevo en las ideas que de los moralistas hispánicos, pues la Biblia en el siglo XVIII seguía siendo una de las principales fuentes para resolver los problemas de la sociedad:

“Ninguno puede servir a dos señores; porque o aborrecerá al uno y amará al otro; o bien se entregará a uno y despreciará a otro. No podeis servir a Dios y al Dinero”¹⁰⁰²

⁹⁹⁹ B.N.Ch.S.M., Francisco Larraga (1766), *Promptuario de la Theología Moral*, op. cit., Tratado XLIV, p. 382.

¹⁰⁰⁰ Ibíd., Tratado XLVI, p. 433.

¹⁰⁰¹ Ibíd., Tratado XLVI, p. 435.

¹⁰⁰² Evangelio de San Mateo 6, 24, en *Nueva Biblia de Jerusalén*, op. cit., p. 1432.

“COSAS QUE NO SON NECESARIAS PARA LA REPÚBLICA”: NUEVOS PRODUCTOS, ANTIGUA CONCIENCIA

En 1788, en su obra *Historia del lujo, y de las leyes suntuarias de España*, Juan Sempere y Guarinos (1754-1830), destacado jurista y economista hispánico, socio de mérito de la Real Sociedad Económica de Madrid, definía el lujo como “el uso de las cosas no necesarias para la subsistencia, por vanidad, o voluptuosidad, es malo: que es un vicio detestable, como todos los demás”¹⁰⁰³. La observación de Sempere y Guarinos nos parece representa un juicio fundamental para poder comprender la posición que los confesores y la confesión tiene en las sociedades tradicionales. En la nueva “sociedad contractual”, como lo ha sugerido Paolo Prodi en su interés por comprender las ofensas a la “ley de la conciencia”, el juicio sobre la riqueza y pobreza, sobre lo superfluo y lo necesario, sobre lo lícito, no puede definirse universalmente sino encontrar un correlato con la posición social de cualquier sujeto y la estructura de la sociedad¹⁰⁰⁴.

El consumo de productos en el mundo católico hispánico siempre estuvo ligado a la aprobación religiosa, pero también como resultado de la aceptación cultural generada por la costumbre. Por ejemplo, los confesores no criticaron el consumo de un brebaje como el chocolate señalando, incluso, que beberlo no rompía el ayuno cristiano. El problema estaba cuando el estatus religioso de su consumo era desnaturalizado por otros consumos que hacían caer en excesos violando el principio cristiano de la templanza. En la obra *Practica de oficio de curas, y confesores, y doctrina para penitentes*, escrita por Benito Noydens, y publicada en Madrid en 1650, puede leerse lo siguiente:

“(...) ni tampoco quebranta el ayuno el chocolate, aunque se tome por no sentirle, y muchas veces en el día; porque en España, y en las Indias, se ha hecho bebida usual. Si bien dexa poco merecimiento al ayuno, y tal fue le ser el abuso en tomarle, que no avrá quien le escuse de pecado mortal; pues suelen añadir huevos, vizcochos, y otras

¹⁰⁰³ B.N.E.S.G., Juan Sempere y Guarinos (1788), *Historia del lujo, y de las leyes suntuarias de España*, Con licencia, Madrid: En la Imprenta Real, Tomo I, p. 22.

¹⁰⁰⁴ Paolo Prodi (2011), “Il sacramento della penitenza e la restituto”, *op. cit.*, p. 121.

superfluidades: demanera, que no viene a servir de bebida, sino de cumplido desayuno”¹⁰⁰⁵

Por tanto, conviene ahora preguntarnos sobre parte de la historia de algunos productos comerciales que cambiaron las ideas que la sociedad hispánica en el siglo XVIII tenía de sí misma y que fueron importantes en la revolución comercial. Ilustrados y economistas, así como confesores y moralistas, participaron de controversias sobre la necesidad, o no, de contar con nuevos productos y manufacturas venidos especialmente desde el exterior. Esto nos permite comprender como un sistema económico, como el capitalismo, puede verse obstaculizado o alimentado por el modelo cultural de la renovación católica europea. Por medio de la administración de la conciencia, nos parece, los nuevos productos podían ser (fácilmente) aceptados si eran bien considerados para mantener las buenas costumbres, o rechazados si se consideraba que eran perjudiciales para la virtud y el progreso de la Monarquía.

Bajo este punto de vista, los problemas que determinan el consumo se han convertido en los últimos años en temas de estudio suficientemente atractivos para las humanidades y las ciencias sociales. Nos parece que la historia del consumo puede aportar con nuevas perspectivas de estudios y respuestas más originales sobre los cambios intelectuales, económicos y religiosos que vive la sociedad hispánica en el siglo XVIII¹⁰⁰⁶. Aunque aquí estamos muy lejos de querer realizar una historia del consumo del siglo XVII hispano, lo anterior adquiere mayor

¹⁰⁰⁵ B.H.M.V., Benito Remigio Noydens (1650), *Practica de oficio de curas, y confesores, y doctrina para penitentes*, En Madrid: en la Imprenta Real, a costa de Francisco Serrano, mercader de libros, Tratado III, Capítulo IV, p. 134.

¹⁰⁰⁶ Para nuestro trabajo, nos hemos apoyado en trabajos introductorios como los de Ben Fine (2002), *The World of Consumption. The Material and Cultural Revisited*, London: Routledge y John Brewer y Roy Porter (1994), *Consumption and the World of Goods*. London: Routledge; Jan de Vries (2009), *La revolución industrial. Consumo y economía doméstica desde 1659 hasta el presente*, Barcelona: Crítica. Para el caso de la España moderna puede verse Luis Enrique Alonso (1994), *Historia del consumo en España. Una aproximación a sus orígenes y primer desarrollo*, Madrid: Debate y Daniel Muñoz Navarro (ed.) (2011), *Comprar, vender y consumir. Nuevas aportaciones a la historia del consumo en la España moderna*, Valencia: Publicaciones de la Universidad de Valencia.

trascendencia cuando actualmente se presenta al consumo como uno de los importantes elementos en la formación del Estado moderno¹⁰⁰⁷.

Con los procesos de expansión geográfica vividos desde fines del siglo XV, la circulación de objetos venidos desde Asia y América alimentaron la curiosidad y los deseos de las golpeadas sociedades europeas que, aunque con problemas, comenzaban a dejar atrás el “calamitoso” siglo XIV tal como lo ha definido Barbara W. Tuchman¹⁰⁰⁸. A su vez, la cultura renacentista, por medio de su optimismo en las capacidades del hombre, entregó los valores y prácticas sociales iniciales para definir una teoría del consumo¹⁰⁰⁹.

Sin embargo, sumado a lo anterior, nos parece que la gran transformación económica y comercial vivida por Europa desde el siglo XVI, y consolidada en el siglo XVIII¹⁰¹⁰, es un hecho capital en los procesos de cambio social y cultural a lo largo del desarrollo de la modernidad. Para autores como Ralph Davis, estudiando el espacio inglés, aunque también es aplicable para Francia y Holanda, la llamada *revolución comercial* fue posible gracias a la importancia que adquirieron los productos venidos de territorios no europeos.

Estos productos, por una parte, fueron destinadas al consumo interno, pero por otra, quizás lo más importante, también fueron utilizadas para la reexportación al interior de Europa¹⁰¹¹. En el caso del mundo hispánico, desde los comienzos de los tiempos modernos, las relaciones comerciales se convirtieron en un factor para el desarrollo interno de la actividad económica, el cambio social y para definir las comunicaciones que la Monarquía hispánica logró establecer con Europa y con sus

¹⁰⁰⁷ Véase Ann Bermingham y John Brewer (1997), *The Consumption of Culture, 1600-1800*, London: Routledge.

¹⁰⁰⁸ Barbara W. Tuchman (2000), *Un espejo lejano. El calamitoso siglo XIV*, Barcelona: Península.

¹⁰⁰⁹ Al respecto ver el trabajo de Evelyn Welch (2009), *De compras en el Renacimiento. Culturas del consumo en Italia, 1400-1600*, Valencia: Publicaciones Universitat de Valencia.

¹⁰¹⁰ Rafael Torres Sánchez (2002), *El despegue económico de Europa en el siglo XVIII*, Madrid: Akal.

¹⁰¹¹ Ralph Davis (1967), *A commercial revolution. English over-seastrade in seventeenth and eighteenth centuries*, London: The Historical Association.

economías regionales en el Nuevo Mundo¹⁰¹². Estos cambios comerciales, nos parece, no sólo reflejan la evolución de la economía, sino también permiten indagar en los cambios culturales y en los resortes morales de la sociedad hispánica tan determinada por los derroteros de la Monarquía en el siglo XVIII.

A lo largo del siglo XVIII los intentos de los gobernantes por reconducir el precario estado económico de la Monarquía llevaron a la realización, como ya se ha dicho, de una serie de propuestas ilustradas destinadas a la creación de una economía nacional donde el Estado tuviese un rol preponderante. Frente a esto, nos parece necesario realizar una relectura de ciertas consecuencias, algo complejas y poco visibles para los historiadores puramente económicos, que permiten tener una visión más profunda del proceso de cambio social que los gobernantes borbónicos habían puesto en marcha con sus reformas en un espacio económico con especificidades como la Monarquía hispánica. Es la economía como cultura y no sólo como actividad de intercambio¹⁰¹³.

En un reciente libro titulado *Las islas del lujo* publicado por el historiador Marcello Carmagnani, se ha interesado por establecer las relaciones entre las controversias sobre el nacimiento de un concepto como el lujo y el nacimiento de una disciplina como la economía política¹⁰¹⁴. La suntuosidad no puede ser valorada como una simple expresión del deleite individual o colectivo, más aún en sociedades tan dadas a los juegos de apariencias, la expresión estética y el gusto como las que se

¹⁰¹² Alfredo Alvar Ezquerro y otros (2006), *La economía en la España moderna*, Madrid: Istmo, p. 87. También puede verse el interesante trabajo de David R. Ringrose (1996), *Spain, Europe and "Spanish Miracle", 1700-1900*, Cambridge: Cambridge University Press.

¹⁰¹³ Desde la década de los 80' es la literatura anglosajona la que lleva la delantera en estas cuestiones, puede verse especialmente S. Gudeman (1986), *Economics as culture. Models and metaphors of livelihood*, Londres: Routledge and Kegan Paul; Arjun Appadurai (ed.) (1986), *A social life of things. Commodities in cultural perspective*, Cambridge: Cambridge University Press (hay versión española); Philip D. Curtin (1984), *Cross-cultural trade in world history*, Cambridge: Cambridge University Press; R. Friedland y A.F. Robertson (eds.) (1990), *Beyond the marketplace. Rethinking economy and society*, Nueva York: Aldine de Gruyter; D. McCloskey (1994), *Knowledge and persuasion in economics*, Cambridge: Cambridge University Press; W. Henderson (1995), *Economics as literature*, Londres: Routledge; R.R. Wilk (1996), *Economics and cultures. Foundations of economic anthropology*, Boulder: Westview Press; J. Castaingts Teillery (2002), *Simbolismos del dinero. Antropología y economía: una encrucijada*, Barcelona: Antrophos.

¹⁰¹⁴ Marcello Carmagnani (2012), *Las islas del lujo. Productos exóticos, nuevos consumos y cultura económica europea, 1650-1800*, Madrid: Marcial Pons, p. 14.

desarrollaron en la Europa moderna¹⁰¹⁵. Desde fines del siglo XVII, la cuestión del lujo alimentó las reflexiones especialmente de autores ingleses convirtiéndose en los artífices de las nociones sobre una nueva economía¹⁰¹⁶.

Los nuevos productos extraeuropeos que fueron claves para comprender los cambios comerciales en el siglo XVIII fueron cinco: dos productos vinieron de Asia como los tejidos de algodón producidos en India y el té producido en China. También el azúcar y café que se producen tanto en Asia como en América. Y por último, un producto absolutamente controversial, como el cultivo del tabaco que se realizaba en América septentrional y meridional¹⁰¹⁷. Todos estos productos formaron parte de los bienes no esenciales que despertaron el deseo en la sociedad de consumirlos. Por tanto, la introducción de nuevos productos generó peliagudos debates morales sobre la aceptación de éstos en la sociedad hispánica del siglo XVIII, pues, sostenemos que el fuero interno no tiene sólo una cualidad espiritual, sino también su utilidad moral puede ser entendida como una expresión de los conflictos culturales y la identidad de una comunidad. Las transformaciones en las preferencias en el consumo dependen mucho de la “tragedia” que se produzca en el ámbito de la conciencia.

La presencia de estos nuevos productos en los centros europeos puede verse en sus sistemas de consumos. Si bien todos estos productos eran considerados como no esenciales, había algunos que no formaban parte de los productos de segunda necesidad como lo era, por ejemplo, el algodón. Para comprender lo anterior consideremos uno de esos productos como el tabaco. Este producto puede considerarse, como lo ha señalado Marcello Carmagnani, como una mercancía con “una función complementaria y asociarse con la gama de artículos preexistentes, considerados innecesarios e incluso pecaminosos, tales como el vino, la cerveza y el

¹⁰¹⁵ Sobre los cambios en el gusto en el período moderno, aunque ya clásico, no puede dejar de ser una referencia ineludible el trabajo de Norbert Elias (2010), *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México: Fondo de Cultura Económica; y del mismo autor (1993), *La sociedad cortesana*, Madrid: Fondo Cultura Económica.

¹⁰¹⁶ Maxine Berg y Helen Clifford (1999), *Consumers and luxury. Consumer culture in Europe 1650-1850*, Manchester: Manchester University Press.

¹⁰¹⁷ Marcello Carmagnani (2012), *Las islas del lujo*, op. cit., p. 121.

aguardiente”¹⁰¹⁸. Según el citado historiador, el tabaco es el producto pionero del nuevo consumo de los bienes considerados como lujo en Europa durante el siglo XVIII, cuya trayectoria refleja la de la mayoría de otros productos: desde su condena a la aceptación¹⁰¹⁹.

El caso del tabaco es especial, porque el tabaco es el único bien de lujo que su consumo no conoció prohibiciones a pesar de la existencia de leyes suntuarias¹⁰²⁰. Lo anterior fue resultado del reconocimiento medicinal que se le dio al tabaco en Europa, especialmente entre 1618 y 1648 con el conflicto bélico de los Treinta Años, introduciéndolo en la teórica hipocrática de los humores. Con excepción de la Monarquía inglesa y holandesa que penalizaron con un impuesto específico, la mayoría de los productores de tabaco nacionalizaron su actividad. Incluso, en el caso del mundo hispánico, los religiosos no fueron un sector de la sociedad que se mantuvo al margen del interés que despertó la moda de estos nuevos productos.

Los religiosos españoles durante el siglo XVIII tuvieron plantíos de tabaco entre sus huertos al interior de sus cenobios, lo que era considerado como una forma de contrabando, pues su monopolio era administrado por la Real Hacienda. Aunque el consumo del tabaco, y también del chocolate al interior de los conventos fue permitido con restricciones, como en el caso de los enfermos, su consumo entre los religiosos fue denunciado en varias oportunidades en las cartas pastorales. El consumo de estos nuevos productos, no era sólo un problema de disciplina y observancia religiosa. También tenía unas implicancias sociales y económicas. Según Enrique Martínez Ruiz, lo que más preocupaba era que estos productos se consumieran en el coro del convento, “alardeando de ello ante toda la comunidad, por el mal ejemplo que es para todos los religiosos (...) porque esto puede provocar escándalo y perjudicar los intereses de las órdenes religiosas, que pueden perder ingresos que reciben por su modo ejemplar de vida”¹⁰²¹

¹⁰¹⁸ Ibíd., p. 138.

¹⁰¹⁹ Ibíd., p. 139.

¹⁰²⁰ Ibíd., p. 141.

¹⁰²¹ Enrique Martínez Ruiz (dir.) (2004), *El peso de la Iglesia, op. cit.*, p. 278. Sobre los tipos y formas de estipendios recibidos por las órdenes religiosas, puede verse del mismo autor el capítulo VII, pp. 289-311.

La Monarquía hispánica será el segundo país en establecer el monopolio de la producción de tabaco en 1636. Entre 1670 y 1702, los ingresos españoles por producción de tabaco pasaron de 27.000 a 66.000 libras esterlinas. Durante el siglo XVIII, entre 1702 y 1797, las ganancias por el monopolio del tabaco se multiplicaron por 16. Es decir, la aceptación de un producto como el tabaco fue resultado de sus atributos farmacológicos y del extraordinario negocio que representó para la Monarquía hispánica. El aporte del tabaco, junto a otras mercancías como la quina y el azúcar traídos de Indias, fue tan importante para los siempre frágiles equilibrios financieros de la Monarquía hispánica, que provocó que ésta mantuviese los contactos con los jesuitas exiliados a los Estados Pontificios en 1767.

Si se revisa la documentación perteneciente a la embajada española en Roma durante la segunda mitad del siglo XVIII, podemos darnos cuenta del interés que generaron a los gobernantes estos nuevos productos. Un caso que resulta curioso es el intento de introducir el negocio del tabaco, la quinoa y azúcares en la ciudad de Bologna por medio del establecimiento de almacenes¹⁰²². Esto evidencia como la presencia y actuación de los jesuitas exiliados en el norte de Italia, tan vilipendiados por los ministros de Carlos III, siguió siendo “útiles” a la Monarquía católica¹⁰²³.

Al igual que el tabaco, el éxito de productos como el café, el té y el azúcar son el resultado del alto consumo social de ellos que se produjo con la ampliación de los espacios de sociabilidad urbana que proliferaron en Europa durante el siglo XVIII.

¹⁰²² A.G.H., “Carta de Pedro de Lerena a Josef Nicolás de Azara”, fechada en San Lorenzo a 8 de noviembre de 1785, Santa Sede, § 359. También se pueden encontrar referencias a interés por introducir productos como el tabaco, la quinoa, azúcar y manufacturas hispanas en Italia en los siguientes legajos:

¹⁰²³ La participación de los jesuitas en la introducción y aceptación del tabaco americano en la ciudad de Bologna, aunque de manera algo indirecta, queda evidenciado en la carta del 3 de enero de 1789 enviada por el legado español en la ciudad, Luis Gnecco, al ministro en Roma, Josef Nicolás de Azara. En la carta se decía lo siguiente: “Mui Sor. Mio. Haviendo resuelto este exmo. Cardenal Legado a favor de nros. Exjesuitas en el negocio sobre la introduccion de tabacos para su uso en Bolonia, paso amanos de V.S. copia del Decreto que dió el 29 del pasado; Y aunque S.ema (sic) con su savia providenzia, procura cortar todo suvterfugio, para que el Daciero [Vicente Galli] no haga otras pretensiones, ni cause cause nuevas molestias alos exjesuitas (...) Oy mismo, y sin atender alo dispuesto por el Sr. Cardenal, ha tenido la temeridad de negar las licencias que este (sic) exjesuita le à pedido paratraer dos partidas de tabaco de españa, y de Faenza (...)”, A.H.G., Santa Sede, § 356, documento 121.

Por ejemplo, especialmente después de 1750 hasta 1790, las importaciones de azúcar a Europa desde América y África crecieron al doble sobre todo después de 1776 como consecuencia del reglamento de libre comercio de las colonias de España y Portugal¹⁰²⁴. Lo que nos interesa de la difusión de estas mercancías es el estímulo que dieron a manifestaciones reñidas con las buenas costumbres y el lujo como la moda y a las cafeterías.

El consumo del té y del café en Europa durante el siglo XVIII aumentó de manera importante. En el caso del té, el crecimiento de las tasas de importaciones de este deseado brebaje en el siglo XVIII, conocido como “oro verde”, muestra como a partir de 1740 se asiste a una convergencia comercial entre las tres principales economías atlánticas, es decir, en primer lugar, Gran Bretaña, Holanda y, por último, Francia¹⁰²⁵. La supremacía de la Monarquía inglesa en el consumo de té tan importante, que junto a su propia importación para el mercado interno, incluso el 80% de las importaciones holandesas eran reexportadas al territorio de las islas británicas.

La difusión del café en Europa es algo particular respecto a la difusión de productos como el algodón, el azúcar o el té, a pesar de que con este último convivió y compitió como una bebida deseada y que se popularizó, especialmente desde el decenio de 1760. La historia del café es una larga historia de aceptación, consumición y negación que se inicia en el siglo XIV, que va desde el Yemen, pasando por la Meca, hasta llegar a Europa¹⁰²⁶. En 1776, el abate Raynal señalaba en su *Historia filosófica y política de los asentamientos y el comercio y de los establecimientos de los Europeos en las dos Indias* que el café había comenzado originalmente su producción en el Reino de Etiopía¹⁰²⁷.

¹⁰²⁴ Marcello Carmagnani (2012), *Las islas del lujo*, op. cit., p. 156.

¹⁰²⁵ Ibíd., pp. 169-171.

¹⁰²⁶ Mark Pendergrast (2002), *El café. Historia de una semilla que cambió el mundo*, Buenos Aires: Ediciones B.

¹⁰²⁷ Julio Rossignon (1869), *Manual del cultivo del café, cacao, vainilla y tabaco en la América española y de todas sus aplicaciones*, París: Librería de Rosa y Bouret, p. 9.

Desde su introducción en Europa, producida en 1652 en Inglaterra, el café despertó los prejuicios y el debate médico y moral. La preocupación era por los daños que podría provocar al cuerpo, y también la alarma que generó en las monarquías, pues consideraban que fomentaban la actividad política radical y sentimientos de determinación individual que despertaba en las conciencias de los fieles en los llamados *coffee-houses*¹⁰²⁸. Esto debido a que las cafeterías son espacios híbridos, donde se consume café, pero también té y chocolate, y dónde la burguesía encuentra lugares de socialización y de reflexión. Por ejemplo, una de las primeras medidas que se tomaron en Europa contra el consumo de este nuevo producto se produjo en 1673 cuando Carlos II (1630-1685) de Inglaterra, prohibió todas las cafeterías y lugares donde se bebiera café por considerárseles como focos de trastornos y como seminarios de sedición¹⁰²⁹.

Lo anterior es interesante, pues las nuevas formas de sociabilidad que comenzarán a gestarse en Europa desde el decenio de 1640 se relacionan con el consumo de estos nuevos productos y la reflexión política. Por aquellos años vemos a Thomas Hobbes en París asistir al “salón” de Mersenne en el que se discuten temas científicos. En el caso ibérico, como resultado de las mutaciones culturales durante el siglo XVIII florecieron nuevas formas de sociabilidad. La primera fueron las tertulias privadas similares al “salón” francés. En Cádiz, incluso durante la época de las Cortes, los grupos políticos liberales parecen haber asistido a las tertulias organizadas por Francisquita Larrea y la de Margarita de Morla¹⁰³⁰. Además de las tertulias, lo más característico de las nuevas sociabilidades en el caso hispánico fue el surgimiento de las Sociedades de Amigos del País, también conocidas como sociedades patrióticas. Bajo el impulso del Consejo de Castilla, se multiplicaron en el último tercio del siglo XVIII, destacando como modelos la Sociedad Bascongada

¹⁰²⁸ Sobre este tema, puede verse Ralph S. Hattox (1985), *Coffe and coffeehouses. The origins of a social breverage in the Medieval Near East*, Washington: University of Washington Press; Ulla Heise (1987), *Coffee and “coffee-houses”*, Pennsylvania: Schiffer; Anthony Clayton (2003), *London’s coffee houses. A stimulating story*, Historical Publications.

¹⁰²⁹ Julio Rossignon (1869), *Manual del cultivo del café*, op. cit., p. 20.

¹⁰³⁰ María Esther Martínez Quintero (1977), *Los grupos liberales antes de las Cortes de Cádiz*, Madrid: Narcea, pp. 31-32.

y posteriormente la de Madrid. La literatura sobre estos nuevos espacios de sociabilidad ha crecido muchísimo en los últimos años¹⁰³¹, y aquí sólo nos interesa destacar que estos espacios promovieron la modernidad social y económica al ser un espacio donde se consumieron nuevos productos como, por ejemplo, el café.

Ahora bien, el caso ibérico, no es comparable al de los grandes centros importadores y economías atlánticas de estos nuevos productos. Gran Bretaña, Holanda y Francia poseen ventajas competitivas respecto a la Monarquía hispánica a pesar de que esta posee colonias dónde se cultivan café, azúcar y algodón. El acuerdo de libertad de comercio de 1778 establecido por Carlos III sólo fue relativo, lo que no dejaba en buen pie a España. Para Marcello Carmagnani, autor al que aquí ya hemos hecho referencia, la expansión de la demanda de estas nuevas mercancías extraeuropeas durante el siglo XVIII, en parte se explica por los cambios en los gustos y preferencias de los individuos, pero especialmente por el fortalecimiento de la organización y de las redes del comercio a larga distancia¹⁰³². Sin embargo, nos parece que para que este tipo de complejas mutaciones culturales se produzcan, ese debe entregar una explicación no tan parcial debiéndose poner el énfasis también en algunos campos normativos de la sociedad. Esto enriquecería el entendimiento de las controversias sobre los grados de aceptación estos nuevos productos.

Dichos productos, aunque cualquier objeto sujeto eventualmente a ser comercializado, demuestra que su análisis no puede ser sólo cuantitativo, pues los objetos finalmente trafican con realidad y son representantes de lugares y

¹⁰³¹ Aquí sólo hemos tomado las referencias de los trabajos de Luis Miguel Enciso Recio (2010), *Las sociedades económicas en el Siglo de las Luces*, Madrid: Real Academia de la Historia; Jesús Astigarraga (2003), *Los ilustrados vascos. Ideas, instituciones y reformas económicas en España*, Barcelona: Crítica; Gloria Franco Rubio (2009), *Las Sociedades Económicas de Amigos del País: un observatorio privilegiado para la práctica política y el nacimiento de la ciudadanía a finales del Antiguo Régimen*, Donostia-San Sebastián: Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País; de la misma autora (1993), *Las sociedades económicas de Amigos del País: un exponente de la sociedad ilustrada*, Sevilla: Secretariado de Publicaciones, Universidad de Sevilla; M. García Ruipérez (1988), *Nuevas aportaciones al estudio de las Sociedades Económicas de Amigos del País*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Por último, el novedoso artículo de Jesús Astigarraga (2011), “Esfera pública e instituciones ilustradas: el debate sobre las Sociedades Económicas”, en Guillermo Pérez Sarrión (ed.), *Más Estado y más mercado*, op. cit., pp. 235-260.

¹⁰³² Marcello Carmagnani (2012), *Las islas del lujo*, op. cit., pp. 196-197.

momentos culturalmente particulares. Cualquier ruptura o cambio, tiene un tiempo corto y un tiempo largo. En el caso de las mutaciones culturales, particularmente en sociedad sacralizadas como las del Antiguo Régimen, nos parece debemos pensar en las resistencias a esas fracturas que se anidan en la profundidad de los “conflictos emocionales” y del imaginario social de dicha comunidad. En el caso ibérico, que Carmagnani poco toca en su estudio, si se presta debida atención, podemos observar que dos aspectos normativos que interactúan entre sí serán importantes para comprender los elementos ideológicos y religiosos que obstaculizaron la importación de estos nuevos productos considerados de lujo durante gran parte del siglo XVIII: a.) la pervivencia de leyes suntuarias y, b.) el pensamiento moral y la actuación de los confesores.

En la Monarquía hispánica, el lujo despertó una variedad de opiniones entre los autores sobre su utilidad y también sobre su influencia en las buenas costumbres. Los grados de aceptación cultural de todo lo que fuese nuevo no era un proceso sencillo y, por tanto, la controversia quedaba servida. Los bienes considerados lujosos en la sociedad del Antiguo Régimen siempre tuvieron un estatus especial. Despertaban la desconfianza de los gobernantes y autores económicos, pues al ser considerados como innecesarios, estimaban que corrompían las costumbres de los pueblos. Mateo de Lisón y Biedma, natural de Granada a quien hemos hecho referencia más arriba, hombre siempre preocupado por el endeudamiento de la Real Hacienda, fue partidario de gravar los bienes suntuarios. En su participación en las Cortes de Castilla de 1621, Lisón y Biedma defendió la imposición de leyes en contra del lujo¹⁰³³.

De igual forma, siguiendo la crítica al interés por las banalidades, el maestro de campo Fernando Álvarez de Toledo (ca. 1553-1638) defendía en 1602, en su obra titulada *Socorro y desempeño del Reino*, defendía la idea que los impuestos sobre los productos de primera necesidad fueran reemplazados por impuestos sobre los bienes considerados de lujo¹⁰³⁴. Las críticas y las políticas referentes al consumo del

¹⁰³³ Alfredo Alvar y otros (2006), *La economía en la España moderna, op. cit.*, p. 524.

¹⁰³⁴ *Ibíd.*, p. 525.

lujo, en la visión política de los gobernantes, no era un asunto baladí, pues esto podría provocar la decadencia política de las Monarquías¹⁰³⁵. Al respecto, en 1788, Juan Sempere y Guarinos escribía lo siguiente:

“Haviendo meditado sobre las causas de la variedad con que se opina acerca del lujo, esto es, acerca de uno de los puntos mas importantes acerca de la moral, y la política, aun entre los Autores mas acreditados, he creido que proviene principalmente de no unirse la erudicion, y la filosofia, con la religión”¹⁰³⁶

Las posiciones intelectuales de un ilustrado como Sempere y Guarinos son fundamentales para comprender las controvertidas tensiones entre el deseo de consumir, la moral y los intereses oficiales de la Monarquía católica. La ilustración hispana siempre se debatió entre avanzar en el desarrollo económico, pero se encontraba sometida a las condicionantes impuestas por el conservadurismo de (gran) parte de la Iglesia¹⁰³⁷. Las leyes sobre la suntuosidad fueron el mecanismo oficial por el que la Monarquía española intentó controlar los diversos tipos de excesos de la sociedad. Controlar las exageraciones, opulencias, vicios, desenfrenos y pasiones que establecían la frontera de lo que se consideraba moralmente aceptable. Los excesos en la comida, en el uso de trajes, en la ostentación de mobiliario, entre otros casos, fueron normados por los monarcas celosos de la virtud de la sociedad y de evitar los daños civiles y morales a la nación. Sempere y Guarinos era representante de esta corriente que veía en el lujo las explicaciones de la corrupción e indecencia espiritual y social:

“Siempre ha sido la profusion perniciosa á los estados. Porque gastandose mas de lo que permiten las facultades, y haveres de cada uno, se ven precisados sus individuos á valerse de medios ilicitos, y ruinosos para satisfacer á sus necesidades, reales, ó imaginarias (...) el lujo los distrahe de los objetos principales, y que mas debieran

¹⁰³⁵ J. Sekora (1977), *Luxury. The concept in Western Thought, Eden to Smollet*, Baltimore: John Hopkins University Press, pp. 47-51.

¹⁰³⁶ B.N.E.S.G., Juan Sempere y Guarinos (1788), *Historia del lujo*, op. cit., pp. 3-4.

¹⁰³⁷ Juan Rico Giménez (1997), *De la ilustración al liberalismo (el pensamiento de Sempere y Guarinos)*, Alicante: Universidad de Alicante.

ocupar la atención de los mortales; debilita las fuerzas del espíritu; disipa las del cuerpo; corrompe las costumbres; y acelera la ruina de los Imperios”¹⁰³⁸

Una de las ideas que destaca en la argumentación de Sempere y Guarinos, es el contrasentido entre el desarrollo de la civilización asociada al refinamiento, y el hundimiento político de unidades culturalmente complejas como los Imperios. Esta era una explicación a la decadencia de la Monarquía hispánica desde tiempos del reinado de Felipe III. En el pensamiento económico de Sempere y Guarinos, el consumo era uno de los motores del progreso de la nación:

“El mayor estímulo de las artes, de la industria, y del comercio, consiste en la multiplicación de los consumos. Qualquiera ley, cualquiera orden que disminuya estos es un golpe indirecto contra las artes, y contra el objeto que se proponen los Soberanos en su fomento. Sin consumos no hay despacho de los géneros. Sin despacho les falta á los artistas la paga de su trabajo: se fastidian de un exercicio que no les dá con que subsistir, y mantener sus obligaciones respectivas: dexan los officios, y se abandonan á la ociosidad, la indolencia, la poltroneria, y la mendicidad; vicios por lo menos tan malos, y perjudiciales como el mismo luxo, y los que de el resultan”¹⁰³⁹

No obstante, como se ve en el extracto anterior, no era el consumo un fin en sí mismo, tenía condicionantes y límites precisos. El consumo ayudaba al desarrollo de la nación, y también era capaz de mantener el orden social por medio del trabajo. Una visión en que el trabajo es una manifestación del estado de virtud en el que se encuentra la sociedad. Por otra parte, el crecimiento demográfico que se produjo durante el siglo XVIII, como es lógico, tuvo como una de sus consecuencias más directas la demanda creciente de bienes manufacturados. A pesar de ello, la actividad industrial en España no tuvo un peso decisivo en el desarrollo general del país como aspiraban los gobernantes ilustrados.

¹⁰³⁸ B.N.E.S.G., Juan Sempere y Guarinos (1788), *Historia del luxo, op. cit.*, p. 9.

¹⁰³⁹ *Ibíd.*, p. 12.

El funcionamiento de los pequeños talleres, con técnicas tradicionales, a pesar de los esfuerzos reformistas, se impuso a la de las grandes factorías que pudiesen llevar a cabo “profesionalmente” la actividad manufacturera. El *Catastro* del Marqués de la Ensenada (1702-1781), realizado entre 1750 y 1754 que buscaba levantar la mayor y mejor estadística realizaba sobre los territorios peninsulares, reflejan las dificultades por las que pasaba la manufactura hispánica a mediados del siglo XVIII. Las precisas preguntas del interrogatorio muestran como la manufactura estuvo “caracterizada por la dispersión y la fragmentación de la producción”¹⁰⁴⁰.

Para Juan Sempere y Guarinos, la aplicación de leyes suntuarias provocaba una terrible contradicción entre las aspiraciones de la Monarquía por desarrollar el país y su intención de controlar moralmente a la sociedad. Las manufacturas consideradas de lujo, por ejemplo la sedería, sólo gozaron de una demanda que se puede calificar de minoritaria. Las ciudades de Granada y Sevilla continuaron siendo los centros de importancia en el sector de producción de sedería¹⁰⁴¹. Sin embargo, aquí se producía una interesante paradoja político-moral. Según Sempere y Guarinos, a pesar de su crítica al lujo, la prohibición de producir este tipo de manufacturas por medio de su regulación a través de leyes suntuarias provocaba una severa inconsecuencia por parte del monarca:

“Porque prohibiendo el uso de algunos generos comerciables, y mucho mas si se fabrican en el pais, disminuyen el número de ocupaciones útiles, y lucrativas, con la que los pobres pueden vivir comoda, y honradamente; circunscriben los límites á que puede extenderse la industria, y el ingenio; y amortiguan el estimulo mas fuerte del trabajo, que consiste en la esperanza del buen despacho, y paga de las manufacturas”¹⁰⁴²

¹⁰⁴⁰ Ricardo García Cárcel (coord.) (2002), *Historia de España, op. cit.*, p. 296.

¹⁰⁴¹ *Ibíd.*

¹⁰⁴² B.N.E.S.G., Juan Sempere y Guarinos (1788), *Historia del luxo, op. cit.*, p. 13.

La intranquilidad de Sempere y Guarinos se basaba en una doble preocupación monárquica. Por una parte, no perder las buenas costumbres, y por otra, fortalecer su propio sistema comercial. Los reales decretos de 20 de junio y de 17 de septiembre de 1718 prohibieron la importación de telas, sedas y tejidos traídos de Asia, disposición que fue confirmada en 1734¹⁰⁴³. También se especificó que quedaba prohibido importar telas de algodón y lienzos pintados hechos en Asia, África y en la propia Europa¹⁰⁴⁴. Tras haber permitido en 1760 importar tejidos de algodón y lienzos pintados, nuevamente se volvieron a prohibir sus importaciones en 1771 tanto en España como en América. Es lógico que todas estas prohibiciones buscaron proteger las industrias españolas. Sin embargo, en el caso de las prohibiciones de ciertas telas, también se aprecia un componente moral y crítica al lujo. Hacia la década de 1770, en el espacio de la Monarquía hispana se había popularizado el uso de las muselinas, una tela fina y transparente originaria de Asia, provocado por “el inagotable capricho de las modas”.

Frente al consumo de este tipo de géneros, la respuesta de Carlos III, por advertencia del Consejo real, vino de manera explícita con la publicación de la Pragmática de 28 de Junio de 1770 por la que se prohibía el uso de mantos y mantillas que no fueran de seda o lana. Esta Pragmática sanción es bastante interesante, pues refleja como la controversia sobre el lujo, el consumo y el comercio durante el siglo XVIII, no fue sólo una cuestión intelectual llevada a cabo por las reflexiones individuales de eruditos, sino también un problema en la que la posición oficial quedó encarnada en la Monarquía, pues:

“(…) que siendo el principal objeto de esta prohibicion precaver los daños experimentados en mi Real Hacienda, por la facilidad que avia de hacerse entradas fraudulentas de unos texidos tan poco voluminosos, como las Muselinas, i evitar que el exceso de su consumo atrase, disminuya, ò impida el fomento de las Fábricas, manufacturas, è industrias peculiares de las Provincias del Reino, en que consiste la solida progression del Comercio activo, que es el que hace prosperar los Estados, se

¹⁰⁴³ A.H.N., Consejos, libro 1476, n° 10, folio 33.

¹⁰⁴⁴ Gonzalo Anés y Álvarez (2006), “La economía española en el siglo XVIII”, en Alfredo Alvar y otros, *La economía en la España moderna*, Madrid: Ediciones Istmo, p. 576.

temia con gravissimo fundamento, se malograssen, no obstante, unos fines tan rectos, siempre que uviese libertad de poder substituir à las Muselinas en lo pùblico, por el inagotable capricho de las modas, el desorden experimentado de aplicar à lo mismo Cambrayes, Olanes, Clarines, Batistas, i demas clases de telas finas de corta duracion, i mucho coste, que inecessariamente se inventan, i sabe procurar el luxo para sus superfluidades, i adornos”¹⁰⁴⁵

En el anterior texto, puede verse como el interés por proteger el progreso económico de la nación origina unos difusos códigos de reglamentación y sometimiento moral y disciplina social creados por los monarcas ilustrados para garantizar la virtud y la decencia de la sociedad corrompida por el exotismo y curiosidad despertados por el lujo. El propio Carlos III consideraba estas prohibiciones como “unas tan justas, piadosas, i sabias disposiciones”¹⁰⁴⁶. En el libro VI de la *Novísima Recopilación de las leyes de España*, puede verse todo el sistema normativo que atacaba el desarrollo del lujo relacionado con la producción e importación de géneros durante el siglo XVIII. Por ejemplo, por Real orden de 22 de enero de 1766, Carlos III prohibía usar capa larga y sombrero redondo a los empleados en el servicio y oficinas reales, pues “son perjudiciales á la política y buen gobierno”. Con el mismo argumento, unos años después, el 4 de julio de 1770, Carlos III convenía que “no se puedan usar absolutamente en mi Reyno otros mantos ni mantillas que los de seda ó de lana, que es el que era y ha sido de muchos años á esta parte el traje propio de la Nacion (...) y en las mismas [prohíbo] toda especie de encaxes, punturas, bordados y demás adornos de mero gasto y luxo”¹⁰⁴⁷.

En este aspecto, las posturas de los ilustrados y las acciones llevadas a cabo por los monarcas muestran dos cosas específicas relativas a las controversias sobre el lujo en España: por una parte, la presencia de un mercado del lujo y por otra, la especificidad de sus mutaciones culturales y económicas sostenidas por una moral

¹⁰⁴⁵ *Las Leyes de Recopilación*, Con las licencias necesarias, Madrid: en la Imprenta Real de la Gazeta, Tomo V, Libro VII, Título XII “De los trages, i vestidos”, Ley IX, pp. 211-212.

¹⁰⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁴⁷ B.N.E.S.C., *Novísima Recopilación*, *op. cit.*, Libro VI, Título XIII, Ley XVII, p. 195.

que en estos casos se comportaba de forma muy rígida. En el decenio de 1770 circulaba en España la traducción castellana publicada en Madrid de una interesante obra escrita por el italiano Jose Antonio Costantini titulada *Cartas críticas sobre varias questiones eruditas, científicas, phycas, y morales, a la moda y al gusto del presente siglo*¹⁰⁴⁸. En una de las cartas se criticaba profundamente la necesidad de la nobleza de recurrir al lujo como instrumento de diferenciación social. Según el autor, si la nobleza legitimaba su posición social teniendo que “mendigar del aparato exterior su lucimiento para distinguirse”¹⁰⁴⁹. Esto representaba un absurdo social, pues, en la visión del autor, cualquiera que tuviese dinero con el que pudiese comprar objetos de lujo se convertiría en noble. El argumento es interesante, pues si la nobleza era definida por la tradición y la pureza de la sangre, el acceder al lujo venía a debilitar esta condición privilegiada haciendo la nobleza un reducto al que se podía acceder con facilidad si se contaba con el dinero necesario para obtener objetos de lujo que marcasen su distinción social. El problema estaba en el deseo de aparentar. Con el interés por aparentar, el argumento iba más allá cuando involucraba a las mujeres. Su crítica tenía un atractivo contenido moral cuando el autor señalaba:

“Las mugeres tienen otro mayor interés, y es el de parecer mucho mas hermosas de lo que las hizo la naturaleza (...) no puedo comprehender por qué las mugeres buscan la hermosura en vanos adornos ¿No están destinadas para un hombre solo? Luego deben procurar parecer bien à aquel unicamente, y no à todo el mundo. Digame Vm. por su vida, y por el amor que tiene à la verdad ¿qué interés puede Vm. tener en que los hombres la consideren hermosa ò fea? ¿Qué le importa? ¿No sería mucho mejor que la celebrasen sábia?”¹⁰⁵⁰

¹⁰⁴⁸ B.H.M.V., José Antonio Costantini (1779), *Cartas críticas sobre varias questiones eruditas, científicas, phycas, y morales, a la moda y al gusto del presente siglo*, Con licencia, y privilegio. En Madrid: en la Imprenta de Blas Román.

¹⁰⁴⁹ *Ibíd.*, tomo III, p. 303.

¹⁰⁵⁰ *Ibíd.*, tomo III, pp. 315-316.

Pero en el mundo hispano el lujo no era simplemente una cuestión moral. En la segunda mitad del siglo XVIII, para ilustrados como Manuel Romero del Álamo, el lujo era el responsable de la despoblación de España y de las malas consecuencias económicas que esta situación traía¹⁰⁵¹. La controversia no deja de ser menor, pues en el resto de Monarquías europeas el camino a la despenalización moral del lujo mostraba una extraordinaria dinámica. Con la influencia de un autor como la del holandés Bernard de Mandeville (1670-1733), los intereses comerciales y financieros comenzaron progresivamente a separarse de los límites impuestos por el cristianismo. El libro más conocido de Mandeville, *La fabula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública*, publicado por primera vez en Londres en 1714, fue una obra realmente innovadora en su pensamiento y muy operativa para los intereses individuales de los comerciantes¹⁰⁵².

Según Mandeville, todos los hombres tienen un fuerte e irresistible deseo de consumir, pues “una vez que dejamos de llamar lujo a todo lo que no es absolutamente necesario para mantener vivo al hombre ya nada es un lujo”¹⁰⁵³. La inclinación a consumir, según Mandeville, pertenece a las acciones económicas que desarrolla la sociedad por lo que no tiene nada que ver con las acciones morales¹⁰⁵⁴. No obstante, la libertad de consumir tiene un límite, pues “se debe conocer plenamente el interés del país y buscarse de forma incesante”¹⁰⁵⁵. Esto no quiere decir que un autor como Mandeville estuviese de acuerdo con la tutela de la actividad económica por parte del Estado. Todo lo contrario. Mandeville dará las bases para el nuevo estatus que adquirirá la actividad económica en el siglo XVIII.

¹⁰⁵¹ Francisco Sánchez-Blanco (2007), *La Ilustración goyesca*, op. cit., p. 20.

¹⁰⁵² Sobre la figura de Bernard de Mandeville pueden verse los trabajos de Thomas A. Horne (1982), *El pensamiento social de Bernard de Mandeville: virtud y comercio en la Inglaterra del siglo XVIII*, México: Fondo de Cultura Económica; Esther Pascual López (2000), *Bernard Mandeville: legitimación de la fantasía y orden espontáneo*, Madrid: Sequitur y María Cristina Ríos Espinosa (2002), *Fundamentación ética del mercantilismo. Bernard Mandeville, la paradoja del vicio en la sociedad*, México: Centro Universitario México, División de Estudios Superiores.

¹⁰⁵³ Mandeville era aun más claro en su búsqueda de separar el lujo del prejuicio moral que la religión hacía caer sobre él cuando señalaba: “Demostrar que aquellas pasiones de las cuales todos decimos avergonzarnos son, precisamente, las que constituyen el soporte de la sociedad prospera, ha sido el propósito del presente poema”. Extraído de Marcello Carmagnani (2012), *Las islas del lujo*, op. cit., p. 31.

¹⁰⁵⁴ *Ibíd.*

¹⁰⁵⁵ *Ibíd.*, p. 32.

Mandeville utilizará la libertad de consumo para darle autonomía a la sociedad civil y, en consecuencia, desestabilizar el orden social aristocrático¹⁰⁵⁶.

Sin embargo, a pesar de la influencia de la obra de Mandeville, el distanciamiento en el caso ibérico frente a esta argumentación, nos parece responde a la acción de corrientes teológicas dominantes. Los moralistas y confesores hispanos entendieron bien el límite que traían los cambios en la ideología económica interesándose por elaborar un modelo que protegiera los intereses de la Monarquía católica. Había que dar la imagen de un gobierno austero, caritativo y justo cuyos intereses debían proteger los intereses del pueblo. En el Tratado XLV del *Promptuario de la Theología Moral*, referido a los contratos, Francisco Larraga es enfático en señalar lo siguiente:

“Aquí se han de advertir las cosas siguientes (....) que advierto es, que bien se pueden comprar las cosas por junto, para venderlas por menudo, quando las mercaderías *no son necesarias para la Republica*, como son pajaros, monas, &c. Pero en cosas necesarias no es licito comprar grande abundancia de mercaderías (...)”¹⁰⁵⁷

El anterior argumento refleja muy bien la posición que adoptaron los confesores y moralistas frente a la introducción de nuevos productos, incluso si estos objetos provenían desde sus territorios en Indias. Para ello, establecieron condiciones claras en el momento de la negociación comercial de cualquier producto y en la fijación del precio justo. En primer lugar, cualquier negociación, *propia y rigurosa* como se definía a la negociación llevada adelante por un mercader, era lícita y honesta sólo si era útil a la nación¹⁰⁵⁸. Cualquier negociación que estuviera fuera de una ganancia decorosa y provechosa para la Monarquía se consideraba como un

¹⁰⁵⁶ Ibíd., p. 33.

¹⁰⁵⁷ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1766), *Promptuario de la Theologia Moral*, op. cit., Tratado XLV, p. 410. El subrayado es nuestro.

¹⁰⁵⁸ Ibíd., p. 412.

pecado¹⁰⁵⁹. Así quedaba definida por la casuística elaborada por los confesores para este tipo de casos de conciencia:

“P. Los negociantes, que son tales *ex officio*, pueden vender mas caro, que compraron? / R. Que sí; porque los tales son utiles, y necesarios à la Republica: pero pueden vender los generos en mayor precio que aquel que tienen en el lugar donde venden. Exceptuase la Negociacion, con que se compra mucha cantidad de trigo, para venderlo después mas caro; porque esta especie de Negociacion (...) es también injusta *jurae nature*, por los daños, que resultan à los pobres, y à la Republica”¹⁰⁶⁰

En segundo lugar, dado que el lujo fue asociado con su naturaleza exótica, los confesores se preocuparon por establecer la fórmula para determinar el precio justo de este tipo de productos. Sin embargo, dado que el lujo y lo extraordinario nunca tuvo un estatus definido y la aceptación por parte de la sociedad fue siempre diversa, este tipo de casos generó posiciones distintas entre los teólogos. Cuando se le pregunta a Francisco Larraga por este caso, él contesta lo siguiente:

“P. En las cosas extraordinarias, que no son las necesarias para la Republica, como piedras preciosas no comunes, extraordinarias pinturas, singulares aves de las Indias, Monas, Papagayos, &c. las quales no tienen precio determinado, ni *legal*, ni *vulgar*, quál será el justo precio? / R. Que en opinion probable, se pueden vender en quanto se concertaren: y *la razon es, porque dichas cosas no son necesarias*; y assi el que las compra, condona lo que diere de mas. La otra opinion dice, que el precio de esas cosas ha de ser, el que dixeren hombres prudentes, *attentis ómnibus circumstantiis*; y en estas cosas el precio admite mucha latitud”¹⁰⁶¹

Las fronteras de la casuística económica para teólogos y moralistas como Francisco Larraga tenían su origen en una reflexión moral, pues el mercader, como veremos en el apartado siguiente, debía actuar con caridad. La reflexión sobre los productos

¹⁰⁵⁹ Ibíd., p. 413.

¹⁰⁶⁰ Ibídem.

¹⁰⁶¹ Ibíd., p. 409. El subrayado es nuestro.

fue una reflexión concreta y dinámica, pues los confesores se interesaron por tratar dos productos específicos en su evaluación de casos de conciencia considerados prioritarios para la hacienda real: fundamentalmente los casos relacionados con la producción y venta de géneros y paños, los granos entre los que destaca especialmente el trigo, las viñas y el tabaco. Por ejemplo, uno de los casos en que en que se condenaba el *monipodio*, por falta a la caridad, era “quando falsamente echan la voz, de que el Navio, que traía los generos, pareció, ò que las viñas se han elado, para vender ellos mas caro lo que tienen”¹⁰⁶².

Ahora bien, se producía una paradoja económico-moral respecto a la introducción de objetos “no necesarios para la República”. Estos sólo podían convertirse en productos “necesarios para la Republica” si estos objetos lograban satisfacer y armonizar los intereses políticos y económicos de los monarcas con el deseo y la expectación que la rareza y la novedad despertó en ellos. Es decir, podemos hablar de la curiosidad como política. El 6 de junio de 1773, Pedro Franco Dávila (1711-1786), quiteño director del Real Gabinete de Historia Natural de Madrid, escribía a Joseph Antonio de Rojas (1732-1816), criollo del Reino de Chile, que le enviase una serie de objetos, animales y curiosidades del territorio para el gabinete real, entre lo que se encontraba:

“una avestruz de tres dedos en cada pie (...) un pájaro niño (...) tambien se procuraran 2 papagallos (...) un estandarte de plumas de los que los Yndios usan quando van à la guerra y toda suerte de trages de plumas de que se visten (...) tambien instrumentos de música (...) tres especies de quadrupedos conocidos con los nombres de Vicuñas, Alpacas, y Llamas (...) el quirquincho (...) qualquiera suerte de cuernos de animales (...) de la mina de Plata encarnada llamada Rosi[sic] si se piedra de la cristalisada y roja como Rubies que es la mas estimada sobre todo quando el pedaso es bístico (...)”¹⁰⁶³

¹⁰⁶² Ibíd., p. 421.

¹⁰⁶³ A.M.N.C.N., “Carta de Pedro Franco Davila a Joseph Antonio de Roxas”, fechada en Madrid a 6 de Junio de 1773, Rollo 47, documento 141.

No podemos dejar de considerar que el interés por la historia natural en el siglo XVIII se había convertido en toda una obsesión para los monarcas y gobernantes ilustrados. La Monarquía hispana fijó este desvelo por la historia natural en nuevas exploraciones a sus territorios en el Nuevo Mundo pidiendo constantemente que se enviaran todo tipo de productos y objetos que se consideraran novedosos, excepcionales y exóticos¹⁰⁶⁴. Por eso, y por otros motivos que aquí no viene al caso profundizar, los monarcas españoles apoyaron la fundación de instituciones para poder cobijar todos estos nuevos productos y objetos que fluían hacia el espacio peninsular. Por ejemplo, en 1771 se compró la colección privada de historia natural al quiteño Pedro Franco Dávila, quien por esos años vivía en París, para fundar el citado Real Gabinete de Historia Natural¹⁰⁶⁵. Sin embargo, y sin que parezca que nos alejamos de nuestro objeto principal de estudio, el trasfondo en el cambio de naturaleza de estos objetos y nuevos productos que, en principio, “no eran necesarios para la Republica” era resultado de intereses nacionales, políticos y económicos. La fundación de este tipo de instituciones daba prestigio y el tufillo a ilustración al que todas las monarquías absolutas aspiraban en el siglo XVIII.

En el caso de la Monarquía francesa, París desde el siglo XVI era considerada la capital del lujo¹⁰⁶⁶ y los franceses contaban con un Jardín Botánico que representaba un orgullo nacional¹⁰⁶⁷. Sostenemos que la competencia política y económica entre las monarquías absolutas europeas aportó en el proceso cultural

¹⁰⁶⁴ Sobre el interés en la historia natural del mundo hispánico puede verse, Marie-Cécile Bénassy, Jean-Pierre Clément, Francisco Pelayo y Miguel Ángel Puig-Samper Mulero (coords.) (1994), *Nouveau Monde et renouveau de l'histoire naturelle*, Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle.

¹⁰⁶⁵ Sobre Pedro Franco Dávila y la fundación del Real Gabinete de Historia Natural de Madrid, nos parece que son ineludibles los trabajos de dos de los autores que más han aportado a reconstruir su pasado: María de los Ángeles Calatayud (1988), *Pedro Franco Dávila. Primer director del Real Gabinete de Historia Natural fundado por Carlos III*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Agustín Barreiro (1992), *El Museo Nacional de Ciencias Naturales (1771-1935)*, Aranjuez: Doce Calles. Hace algunos años se ha publicado un extraordinario volumen con una historia completísima sobre el Real Gabinete de Historia Natural; véase M. Villena, J.S. Almazán, J. Muñoz y F. Yagüe (2009), *El gabinete perdido. Pedro Franco Dávila y la Historia Natural del Siglo de las Luces*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

¹⁰⁶⁶ Charissa Bremer-Davida (ed.) (2011), *Paris: Life & Luxury in the Eighteenth Century*, Los Angeles: Paul Galery Museum, Getty Publications; Robert Fox y Anthony John Turner (eds.) (1998), *Luxury trades and consumerism in Ancien Regime Paris. Studies in the history of the skilled workforce*, Brookfield: Ashgate.

¹⁰⁶⁷ Emma C. Spary (2000), *Utopia's Garden. French Natural History from Old Regime to Revolution*, Chicago and London: The University of Chicago Press.

que llevó a mudar la condición de estos productos considerados exóticos, lujosos y no útiles para la nación a ser aceptados por los gobernantes hispánicos. La percepción hispánica del gusto por el lujo de los franceses incluso hacía verlos con cierto desprecio. En una carta enviada por Francisco de Cabarrús (1752-1810)¹⁰⁶⁸ al Conde de Campomanes, el 21 de marzo de 1781, hablaba sobre las contradicciones de los franceses, y uno de sus argumentos era su extraordinaria inclinación al lujo y el consumo y como estas “vocaciones” son capaces de corromper la virtud y generar “monstruosidades”:

“Este país es inexplicable [hablando de Francia]. Todas las contrariedades reunidas: la codicia con el lujo; una cierta parsimonia introducida en la misma prodigalidad; la mayor actividad en adquirir con toda la delectación sibarítica, en el gozar todas las ideas de lo grande, de lo hermoso, adulteradas, han hecho lugar a las pequeñas y agradables bagatelas; en fin la vanidad sugiere los caprichos, produce monstruosidades en las artes, en las costumbres, en todo. Creo que los franceses actuales se parecen más a los romanos del tiempo de Domiciano que a los franceses del tiempo de Luis XIV”¹⁰⁶⁹

Lo anterior no deja de ser llamativo, tomando en consideración el origen francés de Cabarrús. Y esas contrariedades nos parece que fueron bien entendidas por los gobernadores hispánicos y fueron utilizadas como estrategia política. En una interesante carta enviada por Mariano Luis Urquijo (1769-1817), Secretario de Estado de Carlos IV, al director del Real Gabinete de Historia Natural Josef Clavijo y Faxardo señalándole lo siguiente:

“El Ciudadano Embaxador de la Republica Francesa, noticioso segun dice, de que de poco tiempo á esta parte ha recibido el Real Gabinete de Historia Natural una

¹⁰⁶⁸ Aunque era de origen francés, Cabarrús se naturalizó español y fue un gran actor de la política económica ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII hispánico. Entabló cercanía con importantes ilustrados españoles como Jovellanos, Floridablanca, el Conde de Aranda además del citado Campomanes. Sobre su biografía puede verse un reciente trabajo de Ovidio García Regueiro (2003), *Francisco de Cabarrús. Un personaje y su época*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

¹⁰⁶⁹ “Carta de Francisco de Cabarrús a Campomanes”, fechada en París el 21 de marzo de 1781, en Jerónimo Herrera Navarro (ed.) (2004), *Pedro Rodríguez Campomanes, op. cit.*, p. 89.

coleccion extraordinaria de Minerales de toda especie, por cuyo medio se encuentran en dicho Gabinete muchísimas producciones Minerales dobles, ha manifestado en nombre de su Gobierno el deseo de que estas se cediesen para aumentar la Coleccion de Minerales del Gabinete de Paris. El Rey, á quien he dado cuenta de esta idea del Embaxador desearia dar una prueba de su amistad al Gobierno Frances, manifestando tambien por este medio el interes que toma por el progreso de las Ciencias, y extension de los conocimientos utiles: pero al mismo tiempo no puede caber en sus Reales intenciones que se empobrezca el Gabinete de Madrid de ninguno de los objetos interesantes qe. posee, y cuya adquisicion se ha logrado á costa de muchas diligencias y dispendios, y considerando que acaso habrá en el Gabinete de Paris algunas producciones que no se encuentran en el de Madrid, y que en este se encontraran algunas dobles qe. puedan ofrecerse en cambio, y cuya cesion de ningun modo disminuya lo raro, precioso, y completo de nuestras colecciones”¹⁰⁷⁰

Esto comienza a evidenciar la modernidad que está implícita en las reflexiones de los confesores en el siglo XVIII en sus ideas sobre los hombres y mujeres. Esto favorecerá la acción individual de la actividad económica que hasta el momento estaba condicionada por la acción del poder público establecido por las Monarquías y por la moral imperante¹⁰⁷¹. En este sentido, los confesores y moralistas influyeron no sólo en la vida religiosa de los fieles, sino que también participaron en la configuración de una sociedad comercial y una teoría económica moderna al dirigir las actividades y conductas relacionadas con la vida material, con el consumo y cómo este tipo de fenómenos afectaban (o no) la *virtus* pública. Por tanto, y aunque el problema posea también elementos de índole política y social, sostenemos que la literatura penitencial fue otra manera de enriquecer y diversificar el debate económico que se generó en el siglo XVIII.

La crisis del mercantilismo desde fines del siglo XVII trajo consigo el cuestionamiento de las políticas económicas llevadas a cabo por las Monarquías

¹⁰⁷⁰ A.M.N.C.N., “Carta de Mariano Luis Urquijo a Sor. Dn. Josef Clavijo y Faxardo”, fechada en 10 de septiembre de 1798, Rollo 56, documento 330.

¹⁰⁷¹ Marcello Carmagnani (2012), *Las islas del lujo*, op. cit., p. 26.

europeas. Estos desequilibrios acarrearón unas interesantes consecuencias culturales, pues los valores que sostienen el concepto de riqueza se vieron vulnerados. El mercantilismo, como doctrina económica, en el caso hispánico estaba soportado por el orden providencial dónde el consumo se ven determinados por la moral pública y la intervención del Estado. Las controversias sobre la actividad económica durante el siglo XVIII buscaban eliminar esa subordinación de las relaciones comerciales a la virtud.

Con todo, las controversias sobre el lujo despertaron acciones y reflexiones de los monarcas, los ilustrados y también involucraron la participación de moralistas y confesores. Estos últimos aportaron en la elaboración de todo un cuerpo teórico necesario para que la nueva economía pudiese desarrollarse en las condiciones que una Monarquía católica exigía. Para ello, sus reflexiones viajaron entre la moral y la política centrándose en muchos casos en los productos que eran útiles para la nación ibérica, pero también necesarios para el resguardo de las buenas costumbres. En el apartado que viene, profundizaremos en esos límites configurados por la Iglesia para mantener las conductas de la sociedad en los márgenes culturales que consideraban justos.

“QUE ES LÍCITO CON ESTAS CONDICIONES”: MERCADERES, CONTRATOS Y CONCIENCIA

Hasta aquí vimos como la evolución de los problemas concernientes a la conciencia en el siglo XVIII incluyeron al comercio, la propiedad y la usura como parte de su reflexión moral y que podríamos incluir en tendencias ilustradas del propio clero. Sin embargo, hemos querido analizar de manera separada algunas variables económicas que fueron importantes en la evaluación de los casos de conciencia por los confesores. Especialmente, porque aquí se aprecia una brecha ideológica entre la teología moral como saber y la confesión en su dimensión pastoral.

Lo primero que hay que decir, es que los precios fueron una variable que reflejaba las necesidades y vaivenes de una economía hispánica que era esencialmente rural. A pesar de la coyuntura bélica que vivió España las primeras décadas del siglo XVIII, hasta aproximadamente 1730 los precios mantuvieron un comportamiento más o menos estable paralelo al crecimiento de las actividades comerciales y manufactureras. Pero a mediados de siglo, comenzaron a verse una tendencia inflacionista particularmente sobre los precios agrícolas. Pero la presión sobre los precios, explicado en parte por la presión que realizaba en el espacio agrario la evolución demográfica que había vivido la península en el siglo XVIII¹⁰⁷², sería una cuestión preocupante que se extendería hasta los últimos años de la centuria provocando un impacto en el abastecimiento¹⁰⁷³. Las malas cosechas, los problemas de producción, el hundimiento de la real hacienda y la constante presión que realizaba la actividad bélica¹⁰⁷⁴, no hacían más que aumentar el déficit público a pesar de los intentos por contenerlo en límites medianamente aceptables¹⁰⁷⁵. Esto llevó a que desde 1785 los precios se elevaran a niveles insostenibles para la sociedad y que el déficit fiscal no hiciera más que alimentar el colapso económico de la Monarquía hispánica a fines del Antiguo Régimen¹⁰⁷⁶.

De tal forma, la fiscalidad y sus problemas se habían convertido en uno de los motores del nuevo aparato político de los Borbones¹⁰⁷⁷. Nos parece que los

¹⁰⁷² Francisco Bustelo García del Real (1972), *La población española en la segunda mitad del siglo XVIII*, Madrid: Moneda y Crédito; Manuel Herrera Gómez (1999), *Demografía e ilustración en España*, Granada: Universidad de Granada.

¹⁰⁷³ Véase José Miguel Palop Ramos (1977), *Fluctuaciones de precios y abastecimiento en la Valencia del siglo XVIII*, Valencia: Institución Alfonso el Magnánimo.

¹⁰⁷⁴ Sobre la permanente y asimétrica relación entre fiscalidad y guerra que se produce en la Monarquía hispánica en el período moderno, puede verse Bartolomé Yun Casalilla (2004), *Marte contra Minerva. El precio del imperio español, c. 1460-1600*, Barcelona: Crítica.

¹⁰⁷⁵ Carmen María Cremades Griñán (1993), *Borbones, hacienda y súbditos en el siglo XVIII*, Murcia: Universidad de Murcia, pp. 59-66.

¹⁰⁷⁶ Josep Fontana (2002), *La quiebra de la Monarquía Absoluta, 1814-1820. La crisis del Antiguo Régimen en España*, Barcelona: Crítica.

¹⁰⁷⁷ La bibliografía sobre el estudio de la fiscalidad en la Monarquía hispánica se ha vuelto muy prolífica en los últimos años, aunque no podemos dejar de señalar que nos hemos apoyado para comprender la institución de la Real Hacienda, sus impuestos y los mecanismos de recaudación utilizados por ella, en la insustituible obra de Miguel Artola (1982), *La Hacienda del Antiguo Régimen*, Madrid: Alianza. También para una muestra general del crecimiento de estos estudios pueden verse el trabajo de Ofelia Rey Castelao (2004), “Los estudios sobre fiscalidad en la época moderna: ¿fenómeno historiográfico real o aparente”, en *Obradoiro de*

tumultuosos avatares de los precios y la fiscalidad durante el siglo XVIII, inevitablemente se convierte en un problema profundamente social debido a que su impacto mantendrá a la población, mayoritariamente rural¹⁰⁷⁸, en permanentemente en frágil y sensibles equilibrio cotidiano marcado por las carencias. Francisco Javier Guillamón ha señalado que los desequilibrios los intentos de reforma fiscal de la Monarquía hispánica recuerdan al mito de Sísifo:

“se señalan las soluciones, y nunca se alcanzan, se quiere desempeñar las rentas reales y se aumenta el empeño y la enajenación (...) se quiere evitar nuevas imposiciones y *se produce el efecto contrario*, se quiere eludir tributos que obliguen nuevas cobranzas y se multiplican los impuestos sobre el consumo, se quiere reducir los impuestos a una única contribución y *se asusta a los pueblos* facilitando que los que controlaban la vida municipal ganasen tiempo y controlasen su desidia”¹⁰⁷⁹

Nos parece que el argumento señalado por Guillamón es clave, pues demuestra un problema central dentro de la ilustración hispánica. Una ilustración, que como bien ha estudiado Eduardo Subirats en su ya clásico y brillante ensayo titulado *La ilustración insuficiente* (1981), ineludible para cualquier investigador interesado en la ilustración hispánica, que refleja la absurda paradoja social de las obsesiones económicas más desalmadas de la ilustración. Los problemas que aquí hemos planteado, no nos parecen originales desde el punto de vista de la historia económica tradicional, centrada en los procesos económicos y en la historia

Historia Moderna, n° 13, Servicio de Publicaciones Universidad de Santiago de Compostela, pp. 215-252; Bernart Hernández (1998), “Finanzas y hacienda en los territorios de la Monarquía hispánica. Revista de una década historiográfica, 1988-1998”, en *Cuadernos de Historia Moderna*, n° 21, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, pp. 267-326 y Carmen María Cremades Griñán (ed.) (1988), *Estado y Fiscalidad en el Antiguo Régimen. Actas del I Symposium Internacional Estado y Fiscalidad en el Antiguo Régimen*, Murcia: Universidad de Murcia.

¹⁰⁷⁸ España en el siglo XVIII era una nación rural tanto desde el punto de vista económico como demográfico. En 1776, Antonio de Capmany (1742-1813) escribía lo siguiente: “La labranza no forma gremio exclusivo porque no es una profesión precaria, sino un destino común, y la primera necesidad del hombre en sociedad. Ésta no forma una clase privilegiada porque encierra en cierto modo a las demás. Son labradores el clérigo, el magistrado, el caballero y el hombre llano”, extraído de Antonio Domínguez Ortiz (1988), *Sociedad y Estado...op. cit.*, p. 402.

¹⁰⁷⁹ Carmen María Cremades Griñán (1993), *Borbones, hacienda y súbditos...op. cit.*, p. 15. El subrayado es nuestro.

cuantificable. Sin embargo, lo que nos interesa del panorama anterior, es cómo los cambios comerciales vividos por la Monarquía hispánica en el siglo XVIII, llevaron a que la confesión sacramental participara en la evolución del proceso económico y viviera un particular proceso de especialización conceptual. A pesar de que gran parte de los sectores económicos aún no estuvieran completamente monetarizados¹⁰⁸⁰, problemas como el precio, el dinero y los contratos adquirieron una posición relevante entre las páginas de la literatura destinada para confesores.

Sin caer en esencialismos históricos, tan atractivos como peligrosos para el historiador, pues sin darse cuenta lo inclinan a interpretaciones maniqueas del pasado, Josep Fontana señala en su texto *Hacienda y Estado en la crisis final del Antiguo Régimen español, 1823-1833* (1973), que la “hacienda es todo” y que el estudio de ella era la clave para comprender los vínculos entre institución y sociedad¹⁰⁸¹. Aunque es un punto de vista que efectivamente permite comprender los procesos de cambio social en la Monarquía hispánica durante el siglo XVIII y fines del Antiguo Régimen, uno de nuestros grandes objetivos, nos parece incompleto. Es aquí donde el análisis de los textos de teología moral y para la confesión tiene mucho que aportar para la comprensión de la ilustración hispánica, pues evidencian como moralistas y confesores participaron en la evaluación de estos problemas convirtiéndola en una cuestión central y controversial, pues tocaba el nervio de las aspiraciones ilustradas: comprar, vender o desear cosas no era una cuestión simple, pues la duda se instalaba en la conciencia si el acto se realizaba con la “buena, ò mala fe de un ladron”¹⁰⁸². Realizar cualquier tipo de contrato con mala fe, podría ser una causa suficiente para poder rescindirlo inmediatamente.

Por ello, en este caso, los moralistas y confesores pusieron el acento en dos aspectos sensibles de la actividad económica: por una parte, el énfasis estuvo en definir la morfología de una interacción comercial como los *contratos* y, por otra, la

¹⁰⁸⁰ Ricardo García Cárcel (coord.) (2002), *Historia de España...op. cit.*, p. 314.

¹⁰⁸¹ Josep Fontana (1973), *Hacienda y Estado en la crisis final del Antiguo Régimen español, 1823-1833*, Madrid: Instituto de Estudios Fiscales, pp. 7-8.

¹⁰⁸² B.N.Ch.S.M., Francisco Larraga (1766), *Promptuario de la Theologia Moral, op. cit.*, Tratado XLIV, p. 404.

definición conceptual de una variable como el *precio*. Aunque pudiesen existir diferencias entre los autores más laxos con los rigoristas, la predilección por ambos problemas parece reflejar la existencia de una “noción de conflicto” elaborada por los moralistas y confesores al explicar la actividad comercial.

En este sentido, en el mundo católico hispano del siglo XVIII, las relaciones comerciales formalizadas en contratos no eran una simple operación de intercambio, sino que representaban un verdadero “*pacto (...) en el que libre, y legítimamente se ponen en reciproca obligación el uno al otro (...) que se perfecciona con los consentimientos internos*”¹⁰⁸³. La Iglesia consideró como contratos al matrimonio, esponsales, la profesión religiosa y cualquier tipo de votos. Pero los que despertaban gran controversia, y los que aquí nos interesan, eran los contratos denominados *lucratorios* como las donaciones, las promesas –o arras- y el mutuo, entre otros¹⁰⁸⁴.

Bajo nuestro punto de vista, la cuestión fundamental era mantener el orden social y la administración de la conciencia por medio de una *teologización* de las condiciones de los contratos de compra y venta. Definir estas condiciones fue un recurso que los confesores consideraron muy útil, pues entregaba un interesante espacio de control social. Recurriendo nuevamente a las leyes del reino, los confesores recomendaban no hacer negocios y contratos con los sectores más bajos de la sociedad. En 1640, Enrique de Villalobos, lector de prima teología en el convento de San Francisco el Real en Salamanca, y una de las autoridades que influyó en los autores eclesiásticos hispánicos del siglo XVIII, recomendaba lo siguiente:

“q[ue] ninguna persona sea osada de comprar, ni compre de criado, ò criada que sirve a otro, cosas de comer, ni cevada, ni paja, ni leña, ni otras cosas de servicio, y alhajas de casa: y que el que lo comprase sea avido por encubridor del hurto. Y es la

¹⁰⁸³ *Ibíd.*, Tratado XLV, p. 405. El subrayado es nuestro.

¹⁰⁸⁴ *Ibíd.*, p. 406.

razon, porque se presume ser hurtado: y ansi no sabiendo lo contrario, avrà obligacion de restituirlo”¹⁰⁸⁵

Se ve como el contrato era una actividad comercial restrictiva organizada en torno a prejuicios sociales. Por eso, se aprecia que uno de los argumentos que los moralistas y confesores dieciochescos nunca dejaron de preguntarse era si los contratos estaban hechos con algún tipo de engaño. Y si así fuese, si éstos eran válidos o no. Para responder a esa pregunta, los confesores se planteaban dos cuestiones importantes: por una parte, diferenciaban si el fraude había realizado acerca de la “substancia”, es decir, comprar algo que se juzgó distinto a lo pactado. Por otra, cuando el engaño no era más que lo que denominaban “accidentes”, es decir, un engaño en los atributos secundarios de lo que se había pactado intercambiar¹⁰⁸⁶. Si el engaño era realizado sobre la substancia, el contrato era nulo. Si el fraude era en los accidentes, algunos confesores consideraron que el acuerdo era válido, incluso si “el engaño es en mas de la mitad del precio”¹⁰⁸⁷.

Para los confesores, los contratos eran acuerdos en los que ante todo debía existir decencia y honra. Bajo este punto de vista, aun queda mucho por estudiar. La actividad comercial era más que un simple intercambio en el mundo católico, era un verdadero rito de aceptación. Por ejemplo, en el caso de realizarse una *donación*, el donante no sólo quedaba “obligado á dár la cosa, que dona”, sino que “el *donatario* queda obligado à corresponder agradecido (...) y esta aceptación se ha de hacer notoria”¹⁰⁸⁸. La cortesía y el recato eran tan importantes para que la donación se realizara efectivamente, que si el donatario se comportaba ingrata e

¹⁰⁸⁵ B.H.M.V., Enrique de Villalobos (1640), *Manual de Confesores*, En Alcala: por Antonio Vazquez, a costa de Manuel López, capítulo XVI, pp. 318-319.

¹⁰⁸⁶ B.N.Ch.S.M., Francisco Larraga (1766), *Promptuario de la Theologia Moral*, op. cit., Tratado XLV, p. 406.

¹⁰⁸⁷ Para autores como Francisco Larraga, incluso contratos a los que se les imponía “condiciones torpes”, estos podían ser válidos, siempre y cuando dichas condiciones no estuviesen contra la substancia de lo pactado. Para el dominico navarro, si la condición torpe quedaba condicionada al futuro, los contratos quedarían suspensos hasta que pudiese verificarse la posibilidad de realizarse la condición establecida. *Ibidem*.

¹⁰⁸⁸ *Ibid.*, p. 417.

injuriosamente con el donante, ésta se podía revocar¹⁰⁸⁹. En el mundo católico hispánico debía entregarse una señal, que algunos doctores asociaban con el compromiso de arras, y que los confesores definían como mutuo “consentimiento sensibilizado”¹⁰⁹⁰.

Lo anterior resulta sumamente decidor, pues la tradición del derecho medieval hispánico parece haber influido en la moral aceptada por los confesores hispánicos del período moderno. Desde el cuerpo normativo de las *Siete Partidas* de Alfonso X (1221-1284), el compromiso de arras, un paso que se consideraba indispensable para cualquier contrato, adquirió un fuerte “tono penitencial”. En dicha obra se lee lo siguiente:

“Señal dam los omnes unos a otros en las compras, e acaesce después, que se arrepiente alguno. E porende dezimos, que si el comprador se arrepiente después que da la señal, que la debe perder. Más si el vendedor se arrepiente después debe tornar la señal doblada al comprador, e non valdrá después la vendita. Pero si quando el comprador dio la señal, dixo asi: que la daba por señal, e por parte del precio, o por otorgamiento, entonces non se puede arrepentir ninguno de ellos, ni desfazer la vendita, que non vala”¹⁰⁹¹

Y ese tono penitencial se recoge en la edición madrileña de 1667 del *Manual para Confesores* de Enrique de Villalobos al señalarse que:

“Quando en el concierto de compra, y venta se dà señal, que llaman los Doctores arra, puedese reiterar qualquiera de las partes, mas si lo haze el que diò la señal, piérdela, y si se retira el que la recibió, ha de bolver la señal, y otro tanto”¹⁰⁹²

¹⁰⁸⁹ Los conductas desdeñosas del donatario que llegaban a revocar la *donación* eran precisadas con bastante detalles por los confesores: a.) si el donatario pusiese manos violentas en el donante, b.) si le injuria o agravía gravemente, c.) si adultera con su mujer o estupra con su hija, d.) si el donatario hace grave daño a los bienes del donante, e.) si le pone asechanzas para quitarle la vida, aunque no lo haga, f.) si el donatario no quiere cumplir con las condiciones puestas en la donación y, por último, g.) si llegando el donante a gran pobreza, el donatario no le quiere socorrer. *Ibíd.*, p. 419.

¹⁰⁹⁰ *Ibíd.*, p. 408.

¹⁰⁹¹ Extraído de Luis Estival Alonso (2006), *El contrato de arras*, Madrid: Grupo difusión, p. 19.

¹⁰⁹² B.H.M.V., Enrique de Villalobos (1640), *Manual de Confesores*, *op. cit.*, p. 318.

El tono penitencial en el contexto de la vida comercial dieciochesca, fue consecuencia de la idea que los intercambios estaban bajo la lógica de la decencia, pues “los contratos honestos con las debidas condiciones, se deben *cumplir en conciencia*”¹⁰⁹³. Esto vuelve a reforzar nuestra idea de que la confesión sacramental fue un mecanismo en el siglo XVIII que permitió la instalación del proyecto cultural de la modernidad. Una lectura atenta del *Promptuario de la Theologia Moral* permite observar sutilezas argumentativas que comprueban esta idea: Francisco Larraga observa que la cosa vendida es medida por los juristas *in specie determinata*, mientras que los teólogos la realizan *in individuo*¹⁰⁹⁴.

Nos parece que la conflictividad e indefensión comercial se hacía particularmente importante en los contratos que la teología moral denominó como contratos *innominados*. Este tipo de contratos sufrían de poca protección oficial y civil, pues eran acuerdos informales como, por ejemplo, intercambiar caballos por mulas, trabajo por trabajo o trabajo por dinero. A su vez, la teología moral se interesó por seis tipos de contratos a los que calificó como *nominados*. Más arriba señalamos que nos interesaban los contratos lucrativos, tanto por la polémica que siempre despertaron entre las partes, como por los conceptos que obligadamente debieron desarrollar los confesores y moralistas. Esto, pues una de las condiciones necesarias para que se produjera efectivamente un contrato, según los autores eclesiásticos hispánicos, era que existiera un precio determinado. El momento en que se fijaba el precio era tan determinante que la casuística se inclinaba por los casos que lograban fijarlo en primer lugar:

“P. Si una misma cosa se vende successivamente á dos compradores, y á ninguno de ellos se ha entregado, ni tampoco se ha pagado el precio; â qual de ellos corresponde?
R. Que al primer comprador; pero si el segundo dio el precio, y se le entrego la cosa,

¹⁰⁹³ B.N.Ch.S.M., Francisco Larraga (1766), *Promptuario de la Theologia Moral*, op. cit., Tratado XLV, p. 407. El subrayado es nuestro.

¹⁰⁹⁴ *Ibíd.*, p. 408.

corresponde â este segundo, si no es que el primero huviesse pagado anteriormente, y no el segundo, â quien se entrego”¹⁰⁹⁵

Con este fundamento teológico para el desarrollo de una economía de “buena fe”, la controversia estaba servida. El problema que se le presentaba a la Iglesia era cómo armonizar los elementos de la tradición moral el siglo XVI con las normas que fijaba el monarca. Para equilibrar la situación, se definió una clara taxonomía en torno al precio que reflejaba lo peliagudo del problema, pero a su vez, la agudeza de la Iglesia en torno a este asunto. Los moralistas definieron dos tipos de precios, uno lo denominaron *legal* y el otro *vulgar*. El primero de ellos es el que fijaba “el príncipe, la república o la ley”¹⁰⁹⁶. Este precio no representaba mucho problema. El segundo era el que despertaba mayores problemas, pues dependía de las variaciones económicas, pero particularmente cuando la casuística era resultado de los intereses individuales,

“El [precio] *vulgar*, que tambien se llama *arbitrario*, se dà quando las cosas se venden â uso de plaza, como el vender frutas, que en unos tiempos valen mas, que en otros, ô â uso de tiendas, como quando se venden los tafetanes, ô azúcar, pimienta, &c. al uso que corre”¹⁰⁹⁷

Las ventas a voz de pregón o en la vía pública siempre representaron un momento conflictivo en la venta. Por ello, se idearon los mecanismos para configurar el *precio justo*. Para llegar al precio colectivamente aceptado, y en la intención por parte de la Iglesia de fijar normas morales para la actividad económica, los confesores hablaban de la “justicia del comprador” y de la “justicia del vendedor”. Para eso se hablaba, dentro del precio vulgar, de precio *ínfimo*, *medio* y *supremo*. La justicia del comprador actuaba sobre el precio ínfimo y la justicia del vendedor

¹⁰⁹⁵ Ibídem.

¹⁰⁹⁶ Ibíd. p. 409.

¹⁰⁹⁷ Ibídem.

actuaba sobre el precio supremo¹⁰⁹⁸. Por tanto, por medio de la configuración de argumentos teológicos en torno a la definición del precio, los confesores lo que hacían era realizar, en el marco de una actividad económica cotidiana y primaria, una actividad moralizante sobre la sociedad. Nuevamente la hábil casuística elaborada por los moralistas ilustrados nos ayudará a confirmar esta idea:

“P. Un Aldeano lleva una piedra preciosa de mucho valor á un Platero, y le pide por ella dos reales; què debe hacer el Platero? R. Que le debe desengañar, diciendole el valor de la piedra preciosa: y caso que la quiera vender el Aldeano, no puede comprarla el otro en menos del justo precio”¹⁰⁹⁹

Esconder daños o faltas en los productos que se pactaban en los contratos de compra y venta, según los confesores, afectaba el precio justo. Los productos que eran necesarios para el consumo básico de la sociedad, como por ejemplo el trigo, géneros o el vino, los mercaderes no podían comprar mucha cantidad de estos productos controlando la oferta, pues “anticipandose à los Ciudadanos, que estaban aparejados para comprar *singillatim* en precio mas acomodado (...) impide â dichos Ciudadanos el que compren en precio justo”¹¹⁰⁰. Y la casuística que permitiera evadir el precio justo podía ser vastísima, por eso los confesores debieron estar muy atentos a los casos de conciencia que implicasen negociaciones, cobranzas, pagos, permutas, campsarios, donaciones, contratos de compañía, aseguraciones, el trino, entre otros, todo con el fin de garantizar la igualdad moral de los acuerdos y que su lucro cierto sea moderado.

No obstante, es de justicia señalar, que autores eclesiásticos como Francisco Larraga, apoyándose especialmente en estos casos en la autoridad de Santo Tomás de Aquino, consideraban que existía un tipo de negociación que era “natural, necesaria y licita” a todas las personas. Este tipo de negociación, denominada *impropia*, recaía especialmente en el monarca, gobernantes y ecónomos

¹⁰⁹⁸ Ibídem.

¹⁰⁹⁹ Ibídem.

¹¹⁰⁰ Ibíd. p. 410.

preocupados de comprar lo necesario para el bien común de la casa, la ciudad y la Monarquía. Hemos visto en el apartado anterior, que se produjeron controversias en torno a nuevos productos, y esto era resultado de esta lógica teológica que obligaba a vender todos los tipos de productos considerados superfluos¹¹⁰¹. Ahora bien, los autores eclesiásticos del siglo XVIII siempre fueron muy prudentes en no competir con la jurisdicción de las Leyes de Castilla y el derecho en este tipo de problemas¹¹⁰², pero el trasfondo jurídico y teológico de este tipo de engaños y manipulación de los precios era importante: si los mercaderes que vendían por sobre el precio supremo, pecan contra justicia, pero si venden al valor del precio supremo, pecan contra caridad¹¹⁰³.

En este sentido, lo interesante fue que los confesores condenaron prácticas comerciales que ellos consideraron maliciosas. Sin embargo, los “confesores ilustrados” fueron flexibles en sus condenaciones cuando existía una razón justificable. Normalmente el motivo era comprensible si el contrato era objeto del bien común. Por ejemplo, la teología moral definió dos tipos de *monipodio*: uno que era resultado del privilegio del monarca o del Estado que era un contrato lícito “si hay causa justa”.

El otro tipo de monipodio era resultado de la “malicia de los hombres” pecando contra justicia y caridad. La exposición de la casuística sobre el monipodio demuestra, por una parte, la inteligencia de los confesores para descubrir los espacios y las tretas de los mercaderes para generar el fraude, y por otra, su preocupación por el bienestar económico de la Monarquía:

“El Monipodio por malicia de los hombres, es, v.g. en una Ciudad hay quatro Mercaderes, que solo tienen tafetán doble, y dicen: *A nosotros nos han de buscar; y assi no vendámos la vara sino á tal precio (...)* Adviertase, que por malicia de los

¹¹⁰¹ Ibid., p. 412.

¹¹⁰² Por ejemplo, en la edición de 1780 del *Promptuario de la Theologia Moral*, Francisco Larraga dentro de la casuística que elaboró respecto de la fijación de precios, señalaba lo siguiente: “Advierto lo séptimo, q[ue] quando las cosas tienen precio legal, ô tassa señalada por la ley, no es licito exceder de la tassa, que se debe tener por justa, y obligatoria, mientras no constasse ser injusta. También si manda la ley, que no se venda la cosa en menos de dos reales; v.gr. no será licito venderla en menos”, Ibid., pp. 411-413.

¹¹⁰³ Ibid., p. 421.

hombres, el Monipodio suele hacerse de varios modos: v.g. quando uno, dos, ò mas sujetos compran toda la mercadería de una especie, y la estancan, y ocultan, para q[ue] aumentando con la carestía el precio, la vendan â su arbitrio. Tambien, quando impiden, que vengan generos de los que ellos tienen, para venderlos de este modo mas caros. *Item*, quando con uniformes falsos, logran del Principe el Monipodio. Tambien, quando falsamente echan la voz, de que el Navio, que traía los tales generos, pereciò, ò que las viñas se han elado, para vender ellos mas carolo que tienen”¹¹⁰⁴

Los archivos del Consejo de Castilla están inundados de litigios sobre contratos producidos por las controversias que siempre generaba el precio a fijar. En suma, por medio de la casuística, los confesores demostraron ser muy conscientes de los problemas económicos y teológicos que perseguían en torno a la moral, de los medios de acción con los que contaban para el control de las conciencias y, particularmente, de la extensión de su poder. Aunque los intereses personales podían operar en la actividad de los confesores, el discurso que éstos elaboraron en el siglo XVIII se fundamentó en una lógica restrictiva y administrativa de la sociedad civil. El poder adquirido por los confesores y moralistas hispánicos incluso era legitimado desde el propio aparato de gobierno de la Monarquía. Dicha estrategia administrativa quedaba expresada en la petición hecha por el Conde de Floridablanca en 1787 al arzobispo de Toledo, Francisco de Lorenzana, para que los confesores, desde su posición social y espiritual privilegiada, ayudaran a erradicar el contrabando:

“y por lo mismo esperamos y les encargamos, que con su doctrina en el confesionario, en el púlpito y en la cátedra arranquen la raíz de qualquier sentencia contraria á nuestro comun sentir; aconsejando y enseñando, que pecan gravemente los que defraudan al Rey de sus tributos”¹¹⁰⁵

¹¹⁰⁴ Ibídem.

¹¹⁰⁵ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1789), *Promptuario de la Theologia Moral*, op. cit., s/p.

Epílogo para un inicio

El 13 de febrero de 1790, el Consejo de Castilla consideró apropiado entregar la licencia para la reimpresión de la traducción castellana de la obra titulada *Conducta de confesores en el tribunal de la penitencia, según las instrucciones de San Carlos Borromeo y la doctrina de San Francisco de Sales*, solicitada por su traductor el benedictino, lector de sagrada teología y ex abad del Real Monasterio de San Millán de la Cogolla, fr. Anselmo Petite¹¹⁰⁶. El maestro benedictino, guiado por la “experiencia y la razón”, estaba convencido de no existía función eclesiástica más importante que la de los confesores. Con una buena administración de la confesión podían florecer las virtudes. Pero hablar de virtudes también es hablar de vicios. Por medio de la confesión, señalaba el traductor, también se pueden verificar los vicios y hábitos criminales a los que está inclinada la sociedad¹¹⁰⁷. El oficio del confesor era tan “útil” cuando se realizaba bien, pero no era menos perjudicial cuando éste no era realizado de buena forma. Para el traductor, no había diferencia en esta desgracia entre lo que sucedía en tiempos de San Carlos Borromeo y lo acontecido fines del siglo XVIII¹¹⁰⁸. Y los monarcas y gobernantes hispanos, al entregar o negar las licencias y privilegios de este tipo de literatura, estaban compartiendo este juicio y comprendiendo la importancia que para el buen gobierno tenía el oficio de confesor y su literatura.

Con estas conclusiones nuestra investigación doctoral toca a su fin. Sería de un falso ego intelectual y de poca responsabilidad histórica si pensamos que un

¹¹⁰⁶ A.H.N., Consejos, § 5555, Expediente 66.

¹¹⁰⁷ B.H.M.V., s/n (1792), *Conducta de confesores en el tribunal de la penitencia, según las instrucciones de San Carlos Borromeo y la doctrina de San Francisco de Sales*, Con Licencia. En Madrid: en la Imprenta de Don Benito Cano, p. V.

¹¹⁰⁸ *Ibíd.*, p. VI.

estudio sobre la cultura escrita, la confesión, la justicia, la política y el pensamiento ilustrado en el mundo católico hispano durante el Antiguo Régimen, tiene una conclusión en el sentido estricto del término. La pretensión formal de establecer “una” conclusión entendiéndola como un punto de llegada y de término de una reflexión mayor, nos parece, va en contra de la genuina inquietud sobre la ampliación del conocimiento histórico y, por tanto, un error metodológico.

En esta investigación hemos abordado la confesión y su literatura como práctica cultural y cómo dicha práctica y su morfología discursiva formaron parte de las estrategias políticas, sociales y culturales de la Monarquía española. En consecuencia, no pretendemos agotar las temáticas que aquí se han tratado y al finalizar con estas líneas sólo queremos reforzar ciertos puntos de los resultados de investigación que nos parecen relevantes para nuestra propuesta de reconstrucción histórica y cultural. Hemos interrogado textos de la manera más amplia posible para poder ingresar, al menos en parte de sus espacios, en ese clima cultural tan complejo y rico que caracterizó el mundo católico hispano durante el período moderno. También hemos inquirido dicha literatura con el afán de que pudiera hablarnos de todo aquello que nosotros pensamos que podía entregarnos. Describimos y reconstruimos, hasta dónde nuestros recursos nos permitieron, argumentos y controversias que nos parecían fundamentales para entender la confesión en un siglo tan amplio como es el XVIII. Y a pesar de eso, nos parece que este tipo de problema histórico tiene un aire envolvente y sorpresivo que aún tiene mucho por decir.

La motivación y fundamento de esta investigación remiten al planteamiento de un problema que venimos pensando hace años: comprender la Contrarreforma, sus instrumentos y su impacto en el mundo de la renovación católica como una forma de cultura. Debemos definitivamente dejar atrás la visión que el proceso de conformación de confesiones está alejado de procesos de cambio político y social como puede ser la consolidación del Estado absolutista. Tampoco se trata de una mirada que entienda este tipo de vinculaciones de forma maniquea y confrontada, sino como armonía. Esta investigación fue una apuesta por trazar con mayor

claridad esos vínculos. Ahora bien, como lo han comprobado algunas investigaciones recientes interesadas por los cambios en la literatura, los espacios políticos, sociales, económicos y culturales que nos rodean se han modificado de una manera cada vez más veloz especialmente desde la segunda mitad del siglo XVIII¹¹⁰⁹. Sin perder de vista la aprobación realizada por el Consejo de Castilla de fines del siglo XVIII ¿Qué significó la confesión en un mundo católico como el hispano motivado siempre por las promesas ilustradas de monarcas como los Borbones? ¿Porqué la literatura para confesores fue tan exitosa en un siglo iluminado por la razón? ¿Cómo un manual para la confesión, como el escrito por el padre Larraga, llegó a ser un objeto cultural tan influyente en la Monarquía hispana? ¿A caso nuestro objeto de estudio, con todo el torbellino que representó la batahola ilustrada, se arriesgó a desaparecer radicalmente del espacio literario? Las preguntas anteriores han dejado su estatus de arranque y se han convertido en argumentos de llegada. En ellas están implícitas las ideas que en esta conclusión queremos destacar, aunque, y ahí radica su profundidad, tampoco han perdido su estatus de interrogación.

El espacio literario ocupado por los manuales para confesores en el siglo XVIII fue un espacio controlado y para ejercer control. El mundo de la renovación católica desarrolló mecanismos institucionales y prácticas culturales para poder ejercer esa disciplina. En este escenario, las imágenes y la predicación fueron las estrategias católicas de control por excelencia. Los curas, párrocos y misioneros fueron los campeones de este tipo de mecanismos sensitivos de control: la vista y el habla fueron canales de ejercicio simbólico del poder por excelencia.

Sin embargo, hemos visto que erróneamente se ha defendido que el mundo de la renovación católica demonizó el uso del libro y la práctica de la lectura. Desde hace tiempo, los historiadores han reconocido el íntimo vínculo existente entre imprenta y la difusión del protestantismo gracias a las ediciones de la Biblia, las oleadas de panfletos y la redacción ininterrumpida de obras de teología y devoción

¹¹⁰⁹ Ottmar Ette (2007), *Literatura en movimiento. Espacio y dinámica de una escritura transgresora de fronteras en Europa y América*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, p. 17.

protestante¹¹¹⁰. Nosotros pudimos comprobar en esta investigación que el mundo de la renovación católica no satanizó el libro y la lectura. El libro católico, con restricciones, también fue parte de la artillería pesada desarrollada por el mundo de la renovación católica para reformar, vigilar y administrar tanto a clérigos como a la sociedad: control y exuberancia editorial fue la fórmula literaria diseñada por el catolicismo reformado y renovado.

Los clérigos, como resultado de su precaria formación intelectual, consideraron el libro como un recurso importante no sólo para su formación, sino también para su actividad pastoral y evangelizadora. Esto determinó tanto los temas preferidos como la materialidad de las obras que se consideraron más adecuadas a la diversidad de actividades de los religiosos. En el siglo XVIII, se abandonaron los grandes formatos e incunables que dominaron con fuerza hasta el siglo XVII ¿Por qué? Porque difícilmente, en el caso de los confesores, se podría consultar un texto que por el vertiginoso aumento de la casuística podía contar con miles y miles de casos de conciencia.

Por otra parte, los nuevos requisitos establecidos por el Concilio de Trento para la formación intelectual de los clérigos fueron estrictos al menos teóricamente. Los aspirantes al oficio de confesor debían enfrentarse a un duro examen en el que debían demostrar sus conocimientos de la teología moral para obtener su licencia. En el mismo examen debían demostrar su manejo de los casos de conciencia a los que podían enfrentarse en el tribunal de la conciencia de la manera más acabada posible. Por tanto, para un examen que era muy temido por los aspirantes a confesores, se debía disponer de una literatura adecuada. ¿Qué se consideraba por un libro adecuado en el entendido de una carrera eclesiástica? Un libro que entregase de la manera más didáctica y sintética posible todo lo que un aspirante a confesor debía saber. Pero la preocupación no estaba solamente referida a la formación intelectual. Comenzamos esta investigación con las lamentaciones realizadas en 1686 por el capuchino Jaime de Corella sobre el mal desempeño de

¹¹¹⁰ Ronald Po-Chia Hsia (2010), “El libro católico”, *op. cit.*, p. 205.

los confesores en la práctica del confesionario. En 1790, en la obra traducida por Petite, podemos leer lo siguiente:

“Pero (no se puede decir sin dolor) la ignorancia, la pereza, los respetos humanos, el interes, son causa de que una infinidad de Confesores desempeñen mal su santo ministerio. Porque no se puede negar que hay muchos ignorantes, aun de aquellos que quando fueron aprobados estaban medianamente instruidos (...) Hay tambien un gran numero de Confesores perezosos y holgazanes, lo que es muchas veces efecto de su poca piedad, y de la disipacion de espíritu en que viven sin hacer reflexión alguna sobre sus deberes; ó del apego desordenado que tienen á los placeres y cosas temporales”¹¹¹¹

Por tanto, a fines del siglo XVIII las carencias intelectuales y la mala conducta de los confesores parecían no haber cambiado mucho. La intensión de la Iglesia de controlar las inclinaciones de los confesores a las vanidades y placeres se presentaba nuevamente frustrada a pesar de sus constantes intentos por demarcar el camino de la conducta de los sacerdotes con cura de almas. Dentro de esos placeres, la falta que preocupó a la Iglesia durante el siglo XVIII fue la sollicitación de mujeres. Los archivos inquisitoriales guardan abundante información de juicios y delaciones contra confesores inclinados a las tentaciones de la carne. Desde la edición de 1760, el manual escrito por Francisco Larraga comenzó a incluir las constituciones de Benedicto XIV referentes al solicitante *in confessione* y al cómplice venéreo. No obstante, a pesar de que la mayoría de autores consideraba que esta conducta de los confesores alejaba a la sociedad del confesionario, la confesión fue una práctica que se arraigó con mucha fuerza en el mundo católico hispano. Los confesores eran consultados no sólo para resolver casos de conciencia y desarraigar el pecado de los fieles. Algunas delaciones muestran cómo los confesores eran consultados en la toma de decisiones referentes a asuntos familiares y económicos.

¹¹¹¹ Ibíd., p. VII-VIII.

Esta nueva condición que invitaba a los confesores a actuar en escenarios que no exigían solamente su actuación pastoral, también se evidenciaba en la misma estructura y organización de los temas a tratar en los manuales y sumas de moral. A diferencia de los manuales para la confesión hispanos del período tardo medieval que se organizaban casi exclusivamente en torno al concepto de pecado, incluso por encima de la propia figura del confesor, la actuación del penitente y la dignidad teológica y espiritual del propio sacramento¹¹¹², los manuales del siglo XVIII muestra que los confesores diversificaron sus preocupaciones y la confesión doctrinalmente se organizó en torno a problemas de orden colectivo como la herencia familiar, de los hurtos, la rapiña, de las transgresiones sexuales, los contratos, el juego, las apuestas, entre otros. Con esto, sin duda, los confesores evidenciaron la visión *paternalista* de la sociedad que la Iglesia pretendía imponer a los fieles. Por ejemplo, en el caso del manual del padre Larraga, luego del sacramento de la penitencia, el tratado sobre el matrimonio fue el tratado que más espacio ocupa en la obra. Especialmente allí tratan la relación entre los conyugues donde la mujer está sometida a la autoridad del marido tratando especialmente los problemas que se generaban por el derecho del hombre a cobrar el débito y lo que tiene que ver con los impedimentos dirimentes¹¹¹³. El control de la familia no representaba solamente el control de la vida privada de los fieles. El control de la organización de la familia, en la cultura cristiana, representa el absoluto control del nervio de toda la sociedad en el mundo católico del Antiguo Régimen.

De manera similar, la actitud rectora de los confesores se evidenció en las preocupaciones que tuvieron durante el siglo XVIII que caminaron de forma paralela a la reflexión ilustrada, incluso con cierta armonía, relacionadas con el desarrollo del comercio y la nueva doctrina sobre la economía. Un manual tan exitoso como el de Francisco Larraga, evidenció cómo los confesores se interesaron por los problemas de conciencia que la nueva actividad comercial podía generar.

¹¹¹² José María Soto Rábanos, “Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la baja edad media hispana”, *op. cit.*, p. 415.

¹¹¹³ B.N.Ch.S.M., Francisco Larraga (1766), *Promptuario de la Theologia Moral*, *op. cit.*, Tratado IX, pp. 136-176.

Pero no fue una preocupación aislada, ni mucho menos religiosamente fanática. Las menciones realizadas a productos venidos desde el Nuevo Mundo reflejan cómo los confesores tuvieron plena conciencia de los movimientos comerciales que se producían entre Europa y América y de estar viviendo en un mundo abierto y globalizado. Mercancías, artículos de lujo, fetiches, curiosidades, animales exóticos o piezas de museos, todos eran objetos que los confesores consideraban inútiles. Los confesores, en una reflexión bastante moderna y realista, no negaron el rol fundamental que el intercambio comercial tenía para la Monarquía. Sin embargo, ante todo, los intercambios se realizaban en un espacio económico católico. Por tanto, la bondad de los nuevos productos estaba condicionada a que no fuesen perjudiciales a las buenas costumbres y beneficiosos para la Estado.

La mezcla de las dificultades económicas que vivió la sociedad hispana en el siglo XVIII con las agrias controversias sobre la precaria actividad literaria y el pasado colonial provocaron que el rol los confesores se convirtieran en verdaderos vigilantes de la cultura y las costumbres hispanas. En este escenario, autores como Francisco Larraga, siguiendo una reflexión económica que se remonta a la tradición moral de Santo Tomás, reconocieron la importancia de la actividad económica, pero con restricciones. Ante todo, había que asegurar dos cosas: el honor nacional y los intereses económicos de la Monarquía católica. En el siglo XVIII, como lo demuestra la literatura aquí analizada, los confesores que direccionaban bien la práctica del confesionario, lograron sintetizar su papel de centinelas culturales y de tutores económicos. Lo primero cuando actuaban en el fuero interno y lo segundo cuando aconsejaban en el fuero externo. La desconfianza que los confesores mostraron frente a los objetos considerados lujosos, es decir, las “cosas que no son necesarias para la Republica”, marcó la intervención de estos hombres en las controversias culturales del siglo XVIII. El honor nacional también estaba presente en este tipo de actividades. Por eso, como se vio en la investigación, los confesores y los manuales de confesión deben ser vistos como unas personas y objetos que también fueron parte de las fuertes

controversias que durante el siglo XVIII se desarrollaron en Europa sobre el pasado y la actividad colonial de la Monarquía ibérica.

Ahora bien, también logramos constatar que el control ejercido por los confesores era limitado por el control que el Estado ejercía sobre su cuerpo doctrinario. La literatura para confesores fue un tipo de espacio cultural que estuvo siempre vigilado por una compleja red de instituciones dedicadas a la censura: el Consejo de Castilla, el Juez de Imprentas, la Secretaria de Estado, magistrados y fiscales, censores religiosos y laicos y, por último, la examen realizado por las universidades. La confesión no sólo fue un asunto de disciplina social y evangelización, también fue un asunto de política. Sin duda, este control refleja el estado de arraigo de la idea de tolerancia ideológica que vivía la Monarquía hispana especialmente en la segunda mitad del siglo XVIII. Como vimos, durante la primera mitad del siglo XVIII, la negación de licencias para publicar obras fue casi inexistente¹¹¹⁴.

No obstante, esta situación cambió en la segunda parte del siglo donde se aprecia como la Monarquía hispana endureció el criterio la aprobación de licencias. El Motín de Esquilache producido en 1766, la expulsión de los jesuitas en 1767 acusados de seguir teorías probabilísticas y de alimentar conspiraciones y propaganda contra la Monarquía y, por último, la revolución desencadenada en Francia en 1789, parecían hechos suficientes para ejercer más control sobre la literatura tanto las obras impresas al interior del territorio como la venida desde el exterior. En 1762 Carlos III liberaba de la tasa inicialmente requerida a los libreros e impresores para la venta de los textos. Sin embargo, el monarca estaba muy consciente de que esta libertad podía traer graves perjuicios en los libros que se consideraban de primera necesidad, es decir, los relacionados con la educación del pueblo.

Por ello, en 1763 se declararon los libros que continuarían estando sujetos a tasa que impone el Consejo de Castilla. Entre estas obras estaban las obras de teología,

¹¹¹⁴ Ceferino Caro López (2003), “Los libros que nunca fueron. El control del Consejo de Castilla sobre la imprenta en el siglo XVIII”, *op. cit.*, p. 168.

devocionarios, catecismos, los libros religiosos utilizados en las escuelas de primeras letras, libros de acción de gracias, de meditación y también los libros “preparatorios para la Confesion y Comunion”¹¹¹⁵. El *Promptuario de la Theologia Moral* fue un manual que, aunque en la segunda mitad del siglo XVIII bajó su nivel editorial, contó siempre con todas las licencias entregadas por el Consejo¹¹¹⁶. En 1778 se volvía a refrendar este requisito, pero esta vez pidiendo a los prelados y ordinarios eclesiásticos que no entregaran licencia para impresión de papeles o libros que no fueran los dispuestos por el monarca¹¹¹⁷. Faltar a este tipo de prohibiciones no era una cuestión simple. Las multas para quienes imprimiesen obras sin los permisos emitidos por el Consejo, podían llegar hasta los 200 ducados. Pero si los libros que se imprimiesen sin la respectiva licencia fuesen de materias relativas a la religión y la fe católica las penas podían llegar a la pena de muerte, la pérdida de todos los bienes y la quema pública de los libros¹¹¹⁸.

Por otra parte, la república de las letras fue implacable con todo tipo de obras, incluidas las dirigidas a los confesores. Los moralistas y confesores como se ha visto a lo largo de estas páginas, también fueron hombres de letras y participaron de ese ambiente cultural. Si las “letras” en el siglo XVIII involucraban diversos tipos de saberes, parece ilógico que los autores eclesiásticos se automarginasen de ese espacio tan amplio si tenían la intención de ejercer un tipo de poder tan aplastante como el que los confesores practicaban sobre la conciencia de los fieles. Sin duda, el realismo literario y cultural de los confesores como el padre Larraga fue un acicate muy positivo para aumentar las posibilidades de éxito editorial. Vimos en el capítulo 4 la vida editorial del *Promptuario de la Theologia Moral* estuvo caracterizada por las reformas teológicas como respuesta a las continuas controversias morales del siglo XVIII. Justamente en la reforma de 1780, el reformador Francisco Santos y Grossin reconoció que fueron sus aciertos formales y lingüísticos los que llevaron a que se mantuviera como el libro de moral de

¹¹¹⁵ B.N.E.S.G., *Novísima recopilación...op. cit.*, Tomo IV, Libro VIII, Título XVI, Ley XXIV, p. 136.

¹¹¹⁶ A.H.N., Consejos § 5559, 5560, 5561, 5567, 50531, 50627, 50628, 50631, 50632, 50634, 50636, 50637.

¹¹¹⁷ B.N.E.S.G., *Novísima recopilación...op. cit.*, Tomo IV, Libro VIII, Título XVI, Ley XXVIII, p. 139.

¹¹¹⁸ *Ibíd.*, Ley XXII, p.133.

cabecera de párrocos, frailes y aspirantes a confesores. Sin olvidar la distancia que se puede establecer entre los diversos géneros literarios que dominaron el siglo XVIII, y la importancia que todo tipo de libros tuvo como pilar básico en la construcción de la república de literatos, el caso de la obra del padre Larraga evidencia como este tipo de literatura desde punto de vista estilístico logró satisfacer el espíritu enciclopedista de las obras ilustradas. Nos parece, en una opción característica de las Luces, el título encarna todo el carácter compilatorio buscado por las obras dieciochescas: *Promptuario*. Sería un error histórico y de método desconocer esta condición.

Si bien no se puede hablar, como señalamos en el capítulo 2, de un manual único que recopile todo el saber teológico durante el período moderno español, siempre hubo intentos normalizadores del conocimiento teológico que asumieran este desafío. No podemos olvidar que, particularmente a partir del siglo XVI, con la consolidación de la teología positiva, el retorno al estudio de las Sagradas Escrituras y de los Padres de la Iglesia, se vivió un período de mucha estabilidad en los procesos de ordenamiento y sistematización del saber teológico. Sin embargo, durante el siglo XVII, quizás por la presión inquisitorial y el adoctrinamiento tridentino, dio paso a un decaimiento alrededor de este tipo de iniciativas literarias en torno al saber teológico. Enrique García Hernán opina que si se quisiera mencionar un único manual, con cierta pretensión *enciclopédica*, y que tuvo una gran difusión, habría que nombrar como libro básico para la formación de sacerdotes *La introducción del Símbolo de la Fe* “posiblemente porque era ante todo un manual pedagógico”¹¹¹⁹. En este sentido, y más allá del sistema moral utilizado, el manual del padre Larraga es uno de los más importantes casos en el ejercicio de normalización de gran parte del saber acumulado por la teología moral hasta ese momento. Fruto de los objetivos pedagógicos que dieron origen al *Promptuario*, mismo atributo con el cual García Hernán pondera la importancia del estatus literario de la obra citada anteriormente, las reformas que sufrió el

¹¹¹⁹ Enrique García Hernán (2009), “Manuales de recopilaciones teológicas en la Edad Moderna en España”, *op. cit.*, p. 175.

texto, iniciadas por el propio padre Larraga, revelan que sus intentos de compilación y sistematización fueron uno de los motivos de la buena acogida por parte de autoridades civiles como eclesiásticas. Es decir, es el enciclopedismo no sólo como estilo, sino también como método de exposición y explicación de los saberes teológicos.

Por tanto, se trata pues de un tipo de literatura multiforme, versátil, aunque tradicional. La literatura para confesores entre los siglos XVI y XVIII refleja la pervivencia de una escolástica tardía en las fórmulas utilizadas para la explicación y resolución de los casos de conciencia. Para ello se recurrió con frecuencia al *principio* de autoridad y textos legales para fundamentar sus opiniones. Esta característica se convierte en un atributo literario fundamental en este tipo de textos. La cuestión no era un asunto baladí, pues está evidenciando la confluencia entre la adhesión a una confesión religiosa y las leyes del Estado moderno.

Enfocándonos en el manual escrito por del padre Larraga, lo anterior creemos haberlo demostrado en la investigación. Es una obra que recurre, quizás exageradamente por pasajes, a textos conciliares, cánones, doctores y autores permitidos por la Iglesia. Aunque desde el punto de vista de la lógica cultural que garantiza la novedad y el interés por un libro, esta característica puede ser interpretada como la veta conservadora que caracteriza el manual escrito por Francisco Larraga. No se pretende aquí, en ningún caso, realizar una reivindicación cultural de un objeto profundamente exitoso en su vida editorial. Pero la reflexión histórica, tomando en consideración el clima controversial que dominó el ambiente cultural hispano en el siglo XVIII, los cambios siempre suponen dos cosas: inestabilidad o adaptación. En el caso del *Promptuario de Theologia Moral* aquí analizado, la cantidad de adiciones y reformas que vivió la obra, que por una parte refleja la vitalidad de las controversias morales durante el siglo XVIII, esas reformas también reflejan que fue una obra que se comportó con una docilidad discursiva. Con esto no es difícil comprender la vitalidad de los derroteros morales que recorrió el mundo católico hispano a fines del Antiguo Régimen.

Como expusimos a lo largo de la investigación, hubiese sido muy fácil reemplazar rápidamente una obra de este género si ésta hubiese caído en los espacios de conflictividad ideológica al no respetar los consensos morales de la época dada la gran cantidad de títulos sobre la confesión que circulaban en el mercado editorial. Pero, aunque no pudimos pesquisar los motivos, el *Promptuario* incluyó constantemente las variaciones de la teología. Eso es un hecho. En la edición de 1780, en el Tratado XL, se da una “explicación breve” de las proposiciones condenadas pertenecientes a la teología moral. Algo que se ve casi irónico en cuanto a la brevedad de estas explicaciones, pues contó con la no despreciable extensión de 160 folios que incluyen todas las proposiciones prohibidas por los pontífices en materia de teología moral desde su consolidación como disciplina en el siglo XVI¹¹²⁰. Con esto, la estrategia de aceptación literaria fue brillante en un triple sentido. En primer lugar, el manual del padre Larraga fue escrito inicialmente para un clero que siempre estuvo necesitado de un texto apropiado a su ignorancia y a las urgencias pastorales. Además, el clero también poseía dificultades económicas. Gracias a las constantes ediciones “revisada(s), corregida(s) y aumentada(s)” del *Promptuario*, el clero podía tener acceso, en un sólo volumen *in folio*, a gran parte de la legislación eclesiástica. En segundo lugar, al ser un manual que se fue adaptando y actualizando constantemente en sus contenidos se convirtió en un libro oficial de la Monarquía. Así lo evidencian las reseñas que aparecieron de él en la *Gazeta de Madrid*. Esto refleja que el espíritu de la Monarquía en materias morales era el de adaptarse a los tiempos lo más posible. Y por último, el desarrollo de temáticas relacionadas con la actividad mercantil, las costumbres, entre otros tópicos, sin duda, ampliaron el público que podría interesarse por este tipo de literatura.

¹¹²⁰ Por ejemplo, En estas explicaciones, por una parte, se incluyen las proposiciones “condenadas á lo menos como escandalosas” por Alejandro VII el 24 de septiembre de 1665 junto al Decreto del 18 de Marzo de 1666. También contienen las proposiciones condenadas por Inocencio XI el 2 de marzo de 1679, las prohibiciones de Clemente VIII decretadas el 20 de junio de 1602, dos proposiciones condenadas por Alejandro VIII el 24 de agosto 1690 y las posteriores 31 proposiciones condenadas el 7 de diciembre del mismo año. Finalmente se incluyen las cinco proposiciones condenadas por Benedicto XIV el 10 de noviembre de 1752 y las proposiciones condenadas por Clemente XIII en 1761.

Fruto de lo anteriormente señalado, especialmente lo referente a la ductilidad del texto y su carácter recopilatorio, el *Larraga* fue una obra que nunca tocó profundamente las sensibilidades morales de los bandos que se enfrentaban en acaloradas disputas escolásticas que nada tenían que ver con la realidad cotidiana y espiritual de los fieles. Con esto, el libro siempre se ubicó en lo que podemos llamar un *justo medio* de los problemas morales. De la benevolencia que vimos en el capítulo 5 con la que debía actuar el confesor, el padre Larraga no quitaba la responsabilidad individual a los fieles en los pecados que cometían. La plena conciencia de que se estaba cometiendo una falta podía constituirse como un agravante, o en determinados casos convertirse en atenuante, en el juicio general del confesor que propone el padre Larraga. A pesar de la comprensión que debe mostrar el confesor con el penitente, también existe una postura firme en torno al problema del aplazamiento de la absolución.

Cuando se imprime por primera vez el *Promptuario* en 1706 el padre Larraga siguió moderadamente el sistema probabilista. No se ha ponderado históricamente con la justicia que se debiera el valor pastoral que el sistema probabilista representaba para los fieles. Éste permitía aminorar el temor que se tenía a confesarse y restar la presión psicológica al momento de verbalizar los pecados. Sin duda, y es algo que las autoridades de la época supieron apreciar, esto podía ir en contra los intereses de la Iglesia y también de la Monarquía. Señalamos más atrás que el manual del padre Larraga logró conjugar ambos intereses. Pero además logró conjugar estos intereses pastorales, al mantenerse siempre en esta línea media y equilibrada en la aplicación de la moral, con la aplicación de los diversos casos de conciencia en la evaluación de las faltas. Por tal motivo, desde muy pronto el autor del *Promptuario* reconocía la necesidad de “corregir, añadir y mejorar” el texto de acuerdo a lo que el espíritu de la época requería. En la séptima edición de 1712 queda bastante clara esta intención de la (constante) adaptación del texto a las circunstancias cuando el padre Larraga agrega en el prólogo al lector la siguiente explicación:

“En esta Impresión (que es la septima) añado una breve explicacion de las Propositiones condenadas por NN.SS.PP. Inocencio XI. y Alejandro VII. y de la condenada por N. SS. P. Clemente VIII. Y la explicación de los reservados Synodales del Obispado de Pamplona. Pongo tambien juntas al fin de todas las definiciones de este Promptuario, y un Indice alfabetico, que parece es suficiente para la brevedad del Libro. Finalmente esta impresión está nuevamente reconocida, en diversas partes de ella vá mejorada, añadida, y dispuesta en mejor forma. *No te admires de que el Autor reconociendo de nuevo su obra para darla otra vez á la estampa, halle que mudar, que mejorar, y que añadir, porque desea que salga á toda su satisfaccion, que todos la entiendan, y que á ninguno le pueda servir cosa alguna de equivocacion, y nos es facil que las cosas salgan cabales de una vez.* Por lo qual quisiera que las Impresiones que en adelante se hizieren, se gobiernen por esta, corregidas las erratas, que quedan ya citadas. Vale.”¹¹²¹

Pues bien, esto ha sido una tesis de investigación doctoral en historia. Pero en nuestra visión de ella, el conocimiento obtenido no tendría sentido si no nos ayuda en la interpelación actual ¿Cómo no intentar aprender de nuestro objeto de estudio para comprender cómo actuamos frente a ciertas prácticas culturales que aun hoy en día poseen una extraordinaria vigencia? Cuando iniciamos el trabajo estábamos interesados en una reflexión sobre la justicia en el mundo de la renovación católica. En nuestro interés por la historia cultural y la nueva historia intelectual que pone su énfasis en las condiciones sociales, políticas y económicas que influyen en la gestación de los saberes, sumado a la recomendación de alguno de nuestros profesores, llegamos a preguntarnos por el pasado de un espacio, en principio religioso, como el confesionario. La confesión es una práctica cultural que nos parece definitivamente extraordinaria. Y esto no sólo por su carácter taumatúrgico, transformador y purificador. También por su polimorfismo fantástico que fue capaz de involucrarse en el mundo católico hispano en ámbitos tan diversos como la familia o la economía.

¹¹²¹ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1712), *Promptuario de la Theologia Moral*, op. cit., “Prologo al Lector”, s/p.

Por tanto ¿es posible analizar la confesión sacramental como parte de un sistema político y cultural amplio? Nos parece que a la luz de estas páginas, podemos responder que sí. El adoctrinamiento, la actividad pastoral y el disciplinamiento social en el Antiguo Régimen descansaron en gran parte en el robustecimiento de esta práctica religiosa. Este sacramento se consolidó como un fuerte mecanismo de inducción religiosa, política y cultural en un escenario privado como el confesionario actuando de manera paralela a la estrategia pública de persuasión que realizaba el sermón. El estudio de las distintas aristas de esta práctica sacramental, especialmente su dimensión material y social, se torna muy importante para poder comprender las distintas claves que desplegaron las vaporosas nieblas del espíritu postridentino en su encuentro con la modernidad. El alto consumo de estos manuales por parte de religiosos y nobles, los convirtieron en verdaderos símbolos de una producción material cultural de lo social. El peso de lo escrito se convirtió en una condición especialmente importante para una Monarquía católica como la hispana donde cada conducta y decisión, sea en el ámbito de lo individual o lo social, de lo privado o de lo público, implicaba un acto moral y una compleja reflexión sobre *lo bueno*, *lo malo* y también *lo justo*.

En suma, creemos que la historia adquiere su sentido y justificación cuando logra desarrollar, al menos mínimamente, un grado de originalidad y ampliar el conocimiento. Espoliados por ese espíritu ilustrado que nos impulsa a superar las columnas de Hércules, pensamos que en esta tesis algo de ese objetivo esencial de la historia se ha cumplido ¿Por qué escribir sobre la confesión? Porque para el mundo católico la confesión es un ritual religioso especialmente útil y consolador. Pero ¿por qué seguir escribiendo e investigando sobre la confesión y su pasado? Porque como ningún otro instrumento creado en la historia del hombre, actuando en un espacio tan sensible como la conciencia, es capaz de extender su influencia en todos los ámbitos de la sociedad de una manera invisible y silenciosa. Si, como parte de los resultados de esta investigación histórica, se lograra inquietar y motivar la “conciencia” de algún lector para seguir escudriñando en la (aún)

historia oscura de este sacramento, habríamos cumplido el fundamento más básico de nuestro interés inicial.

Epilogue for the beginning (conclusions)

On February 13, 1790, the Council of Castile considered appropriate to submit the license to republish the Spanish translation of the work *entitled Confessors' conduct in the court of penance, according to the instructions of San Carlos Borromeo and the doctrine of San Francisco de Sales*, requested by its Benedictine translator, reader of sacred theology and former abbot of the Monastery of San Millán de la Cogolla, fr. Anselmo Petite¹¹²². The Benedictine teacher, guided by "experience and reason", was convinced that the most important ecclesiastical function was that of the confessors. With a good guidance of the confession, virtues could flourish. But to speak of virtues is also to talk of vices. Through the confession, the translator pointed out, vices may also be verified and criminal habits in which society inclines towards¹¹²³. The trade of the confessor was "helpful" when done well, but was harmful when done poorly. For the translator, there was no difference in this misfortune, between what was happening in the time of San Carlos Borromeo and what happened later during the XVIII century¹¹²⁴; and monarchs and Hispanic leaders, while giving or denying privileges and licenses for such literature, shared this opinion and realized the importance of the trade of the confessor and its literature to good governance.

With these findings our doctoral research ends. It would be of false intellectual ego and little historical responsibility if we think that a study of written culture, confession, justice, politics and the Enlightenment frame of mind in the Hispanic Catholic world during the Old Regime, has a conclusion in the strict sense the term.

¹¹²² A.H.N., Consejos, § 5555, Expediente 66.

¹¹²³ B.H.M.V., s/n (1792), *Conducta de confesores en el tribunal de la penitencia, según las instrucciones de San Carlos Borromeo y la doctrina de San Francisco de Sales*, Con Licencia. En Madrid: en la Imprenta de Don Benito Cano, p. V.

¹¹²⁴ *Ibíd.*, p. VI.

The formal attempt to establish "a" conclusion understood as a point of arrival and ending in further reflection, seems to us, is against genuine concerns about the expansion of historical knowledge and, therefore, a methodological error.

In this research we have addressed the confession and its literature as a cultural practice and how that practice and its discursive morphology were part of the political, social and cultural strategies of the Spanish Monarchy. Accordingly, we do not intend to expend on the topics that have already been discussed and we only want to reinforce certain points of the results that seem relevant to our proposal of historical and cultural reconstruction. We have examined texts as broadly as possible to enter, at least in part of its spaces, in its cultural climate that characterized the Hispanic Catholic world during the modern period. We have also eagerly examined the literature in search of anything that we think could give us. We described and rebuilt, as far as our resources allowed us to, arguments and controversies that seemed fundamental to understand the confession in a century as broad as the eighteenth century; and despite that, we think that this kind of historical problem contains an enveloping and surprising atmosphere that still has much to say.

The motivation and rationale for this research refers to the proposal of a problem that we have been inquiring for years: to understand the counter-reformation, its instruments and its impact on the renewal of the Catholic world as a form of culture. We should definitely leave behind the view that the process of formation of confessions is distant from the processes of political and social change such as the consolidation of the Absolutist State. This research sought to trace those links in a distinct way. However, as has been proven by recent research concerned about the changes in literature, political, social, economic and cultural spaces that surround us, they have changed increasingly, especially since the second half of the XVIII century¹¹²⁵. Without losing sight of the approval of the Council of Castile in the late eighteenth century, what did the confession, in a Catholic Hispanic world always

¹¹²⁵ Ottmar Ette (2007), *Literatura en movimiento. Espacio y dinámica de una escritura transgresora de fronteras en Europa y América*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, p. 17.

motivated by illustrated promises of monarchs like the Bourbon, mean? Why was literature for confessors so successful in a century enlightened by reason? How did a manual for confession, written by Father Larraga, become such an influential cultural object in the Hispanic Monarchy? Was our object of study, with all the turmoil that marked the illustrated uproar, at risk of radically disappearing from the literary space? The above questions have made implicit the ideas that we want to emphasize in this conclusion, though, and therein lays its depth, nor have they lost their interrogative status.

The literary space occupied by the manuals for the confessors in the eighteenth century was a space used to implement control. The renewed Catholic world developed institutional arrangements and cultural practices in order to develop that discipline. In this scenario, images and preaching were the Catholic controlling strategies. Priests, pastors and missionaries were the supporters of these kinds of control mechanisms: hearing and speech were channels of symbolic practice of power.

However, we have seen that it has been erroneously argued that the renewed Catholic world demonized the use of books and the practice of reading. For some time, historians have recognized the intimate link between printing and the spread of Protestantism through editions of the Bible, series of pamphlets and the uninterrupted works of theology and protestant devotion¹¹²⁶. In this research, we were able to prove that the world of Catholic renewal did not demonize the book and the practice of reading. The Catholic book, with restrictions, was also part of the heavy artillery developed by the renewed Catholic world to reform, monitor and manage both clergy and society: control and editorial exuberance was the literary formula designed by the reformed and renovated Catholicism.

The clergy, as a result of their precarious intellectual training, considered the book as an important resource not only for their preparation but also for their pastoral and evangelizing activity. This determined the preferred themes and the outward

¹¹²⁶ Ronald Po-Chia Hsia (2010), “El libro católico”, *op. cit.*, p. 205.

appearance of the works which were considered more appropriate for the diversity of the religious activities. In the eighteenth century, large formats and *incunables* were abandoned that dominated until the seventeenth century. Why? Because in the case of the confessors that could consult a text because of its dramatic increase of casuistry, they could count on thousands and thousands of conscience cases.

Moreover, the new requirements established by the Council of Trent for the intellectual training of the clergy were strict at least theoretically. The applicants to the trade of confessor had to face a difficult test in which they had to demonstrate their knowledge of moral theology to obtain their license. In the same test they had to demonstrate their management of cases of conscience in the best way possible, which they might face in the court of conscience. Thus, for a test that was greatly feared by aspiring confessors, adequate literature must have been provided. What was considered a suitable book for the understanding of an ecclesiastical career? A book that provided, in the most didactic and concise way possible, everything an aspiring confessor should know. But the concern did not only refer to intellectual training. We began this research with the lamentations done in 1686 by the Capuchin Jaime de Corella on the poor performance of the confessors in the practice of the confessional. In 1790, in the translated work by Petite, we read the following:

“Pero (no se puede decir sin dolor) la ignorancia, la pereza, los respetos humanos, el interes, son causa de que una infinidad de Confesores desempeñen mal su santo ministerio. Porque no se puede negar que hay muchos ignorantes, aun de aquellos que quando fueron aprobados estaban medianamente instruidos (...) Hay tambien un gran numero de Confesores perezosos y holgazanes, lo que es muchas veces efecto de su poca piedad, y de la disipacion de espíritu en que viven sin hacer reflexiön alguna sobre sus deberes; ó del apego desordenado que tienen á los placeres y cosas temporales”¹¹²⁷

¹¹²⁷ Ibíd., p. VII-VIII.

Therefore, in the late eighteenth century, the intellectual shortcomings and the misconduct of the confessors seemed not to have changed much. The intention of the Church to control the inclinations of the confessors to the vanities and pleasures was again unfulfilled despite their constant attempts to define the path of priestly conduct. Within those pleasures, the offence that concerned the Church during the eighteenth century was the request of women. The inquisitorial files store a wealth of information on trials and accusations against confessors inclined to the temptations of the flesh. From the edition of 1760, the manual written by Francisco Larraga began including the constitutions of Benedict XIV concerning the candidate *in confessione* and the accomplice. However, although most authors considered that the behavior of confessors distanced society from the confessional, the confession was a practice that became strongly rooted in the Hispanic Catholic world. Confessors were not only consulted to resolve cases of conscience and to eliminate the sins of the faithful. Some accusations show how confessors were consulted in the making of decisions on family and financial issues.

This new condition invited confessors to perform in scenarios that not only demanded their pastoral action, but was also demonstrated in the same structure and organization of the topics in the manuals and moral sums. Unlike the Hispanic confession manuals from the late medieval period that was organized almost exclusively around the concept of sin, even above the figure of the confessor, the action of the penitent and theological and spiritual dignity of sacrament itself¹¹²⁸, the manuals of the eighteenth century show that the confessors diversified their concerns and the confession was doctrinally organized around problems regarding family inheritance, theft, robbery, sexual offenses, contracts, gambling, betting, among others. Without a doubt, confessors showed the paternalistic view of society that the church tried to impose on the faithful. For example, in the case of the manual written by Father Larraga, after the sacrament of penance, the marriage treaty is the treaty that occupies more space in this work. It especially states the

¹¹²⁸ José María Soto Rábanos, “Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la baja edad media hispana”, *op. cit.*, p. 415.

relationship between spouses where the woman is under the authority of the husband particularly addressing problems that were generated by the man's right to collect the debt¹¹²⁹. The control of the family did not only represent the control the faithful's private lives. The control of the organization of the family, in Christian culture, represents the absolute control of the whole society in the Catholic world of the Old Regime.

Similarly, the directing attitude of the confessors was evident in the concerns they had during the eighteenth century that were parallel to the illustrated thinking, related to the development of trade and the new doctrine on the economy. The successful manual of Francisco Larraga showed how confessors were interested in the problems of consciousness that the new business could generate. But this was not an isolated concern, much less religiously obsessive. The references made to products coming from the New World reflect how confessors were fully aware of the commercial movements that occurred between Europe and America and of living in an open and globalized world. Merchandise, luxury items, fetishes, curiosities, exotic animals or museum pieces, were all objects that confessors considered useless. Confessors, in a fairly modern and sober reflection, did not deny the fundamental role that trade had for the Monarchy. However, and above all, trade was carried out in a Catholic economic space. Therefore, the benignity of new products was conditioned on being harmful to morality and being beneficial to the State.

The combination of economic difficulties experienced by the Hispanic society in the eighteenth century, and also the controversy over the precarious literary activity and their colonial past caused the confessors to become vigilantes of the Hispanic culture and customs. In this setting, authors such as Francisco Larraga, following an economic reflection that goes back to the tradition of St. Thomas, recognized the importance of economic activity, but with restrictions. Primarily, they had to ensure two things: their national honor and the economic interests of the Catholic

¹¹²⁹ B.N.Ch.S.M., Francisco Larraga (1766), *Promptuario de la Theologia Moral*, *op. cit.*, Tratado IX, pp. 136-176.

monarchy. In the eighteenth century, as evidenced by the discussed literature, the confessors who achieved the correct guidance of a confessional practice, managed to combine their roles of cultural guardian and economic tutor. First, when operating in their domestic sphere, and second when advising in an external situation. The wariness that confessors showed against luxurious items, i.e. "things that are not necessary to the Republic", marked the intervention of these men in the cultural controversies of the eighteenth century. National honor was also present in this type of activity. Therefore, as seen in the research, the confessors and confessional manuals should be viewed as a people and objects that were also part of strong controversies that were developed during the eighteenth century in Europe and the colonial activity of the Iberian monarchy.

However, we also found that the control exercised by the confessors was limited by the control that the State applied over its doctrinal body. The literature for the confessors was a type of cultural space that was always guarded by a complex network of institutions dedicated to censorship: the Council of Castile, the Printing Judge, the Secretary of State, judges and prosecutors, religious and secular censors, and finally, the exam conducted by the universities. The confession was not only a matter of social discipline and evangelization; it was also a matter of policy. Undoubtedly, this reflects how the idea of ideological tolerance became ingrained in the Hispanic monarchy especially in the second half of the eighteenth century. As we saw during the first half of the eighteenth century, the denial of licenses to publish works was almost inexistent¹¹³⁰.

However, this situation changed in the second half of the century where we can see how the Hispanic Monarchy reinforced the criteria for the approval of licenses. The Mutiny of Squillace in 1766, the expulsion of the Jesuits in 1767 accused of following probabilistic theories and fueling conspiracies and propaganda against the Monarchy and, finally, the revolution of France in 1789, seemed enough to exert more control over printed literature both within the territory and foreign

¹¹³⁰ Ceferino Caro López (2003), "Los libros que nunca fueron. El control del Consejo de Castilla sobre la imprenta en el siglo XVIII", *op. cit.*, p. 168.

works. In 1762, Carlos III released the initial tax required from booksellers and printers for the sale of texts. However, the king was aware that this freedom could bring serious damage to the books that were considered a necessity, i.e. those related to the education of the people.

Therefore, in 1763 the books that continued to be subject to taxes that were imposed by the Council of Castile were announced. Among these works were the works of theology, prayer books, catechisms, religious books used in primary schools, thanksgiving books, and meditation and "preparatory to Confession and Communion" books¹¹³¹. The *Promptuario de la Theología Moral* was a manual that although during the second half of the eighteenth century lowered its editorial level; it always had all the licenses issued by the Council¹¹³². In 1778 this requirement was again approved, but this time asking the prelates and regular ecclesiastics to not supply licenses to the printing of papers or books that were not mandated by the monarchy¹¹³³. To not meet these types of prohibitions was not a simple matter. The fines for those who printed works without permits issued by the Council could reach 200 ducats. But if the books printed without their corresponding license, were of matters relating to religion and the Catholic faith, the sentences could be that of death, the loss of properties and the public burning of the books¹¹³⁴.

On the other hand, the republic of letters was relentless with all kinds of works, including those directed to the confessors. Confessors and moralists as seen throughout these pages were also literary men and participated of the cultural environment. If "literacy" in the eighteenth century involved various types of knowledge, it seems illogical that ecclesiastical authors excluded themselves from that ample space if they intended to implement a power as overwhelming as that practiced by confessors on the conscience of the faithful. Undoubtedly, the literary and cultural realism of the confessors as was father Larraga, was a positive

¹¹³¹ B.N.E.S.G., *Novísima recopilación...op. cit.*, Tomo IV, Libro VIII, Título XVI, Ley XXIV, p. 136.

¹¹³² A.H.N., Consejos § 5559, 5560, 5561, 5567, 50531, 50627, 50628, 50631, 50632, 50634, 50636, 50637.

¹¹³³ B.N.E.S.G., *Novísima recopilación...op. cit.*, Tomo IV, Libro VIII, Título XVI, Ley XXVIII, p. 139.

¹¹³⁴ *Ibíd.*, Ley XXII, p.133.

incentive to increase the probabilities of publishing success. We saw in Chapter 4 the editorial life of the *Promptuario de la Theología Moral* which was characterized by theological reforms in response to the ongoing moral controversies of the eighteenth century. Precisely in the reform of 1780, the reformer Francisco Santos y Grossin acknowledged that his formal and linguistic strengths were the reason why the book of moral was maintained as the most important book for priests and aspiring confessors. Not forgetting the distance that may be established between the various literary genres that dominated the eighteenth century, and the importance that all types of books had as a basic support in the construction of the literary republic, the case of father Larraga's work is evidence of how this type of literature achieved to meet the encyclopedic spirit of the illustrated works. We find, in a distinctive part of the Lights, how the title embodies the personality of the eighteenth century through the compilations: *Promptuario*. It would be a historical and methodological mistake to ignore this condition.

While we cannot speak, as we noted in Chapter 2, of a single manual to compile all theological knowledge during the Spanish modern period, there were always normalizing attempts of theological knowledge to assume this challenge. We cannot forget that, particularly from the sixteenth century, with the consolidation of positive theology, the return to the study of the Sacred Scriptures and the Fathers of the Church, a period of great stability was experienced in the process of the ordering and systematization of theological knowledge. However, during the seventeenth century, perhaps because of the pressure and the Tridentine indoctrination and the inquisitorial pressure, gave way to decay around these types of literary initiatives related to theology. Enrique García Hernán believes that if we would like to mention a single manual, some encyclopedic claim, and that had a wide circulation, *La introducción del Símbolo de la Fe* should be appointed as a basic book for the formation of priests "possibly because it was primarily a

pedagogical manual"¹¹³⁵. In this sense, and beyond the moral system used, father Larraga's manual is one of the most important cases in the practice of standardization of a large aspect of knowledge accumulated by moral theology up to date. As a result of the educational objectives that gave rise to the *Promptuario*, same characteristic with which Hernán García weighs the importance of the literary status of the work cited previously, the reforms that the text underwent initiated by father Larraga, reveal that his attempts at compiling and systematizing were one of the reasons of the reception from the civil and ecclesiastical authorities. This is to say, encyclopedists not just as a movement but also as a method of exposition and explanation of theological knowledge.

Therefore, we speak of a multiform, versatile, although traditional literature. The literature for confessors between the sixteenth and eighteenth centuries reflects the persistence of late scholasticism in the formulas used for explanation and resolution of the cases of conscience. The principle of authority and legal texts was often used to substantiate their views. This feature becomes a key literary attribute in these types of texts. This was not a trivial matter, as it shows in the convergence between adherence to a religious denomination and the laws of the modern state.

What has been previously stated, focusing on the manual written by the father Larraga, we believe has been demonstrated throughout this research. It is a work that resorts to conciliary texts, canons, doctors and authors allowed by the Church. Although, from the point of view of cultural logic that ensures the novelty and interest in a book, this feature can be interpreted as a conservative streak that characterizes the manual written by Francisco Larraga. We do not intend to make a cultural recognition of a successful object in its editorial life. But historical reflection considers the controversial climate that dominated the Hispanic cultural environment in the eighteenth century, changes always involve two things: instability or adaptation. In the case of *Promptuario de la Theología Moral* analyzed, the number of additions and reforms experienced by the work, which

¹¹³⁵ Enrique García Hernán (2009), "Manuales de recopilaciones teológicas en la Edad Moderna en España", *op. cit.*, p. 175.

reflects the vitality of moral controversies during the eighteenth century, also reflect that it was a work that behaved with a discursive docility. Because of this, it is easy to understand the vitality of the moral paths that crossed the Hispanic Catholic world at the end of the Old Regime.

As discussed throughout the investigation, it would have been very easy to quickly replace a work of this kind if it had fallen into spaces of ideological conflict while not respecting the moral consensus of the time given the large number of titles on confession circulating in the publishing market. But, although we could not investigate on the reasons, the *Promptuario* constantly included variations of the theology. That is a fact. In the edition of 1780, in the XL Treaty, a "brief explanation" is given regarding the condemned propositions pertaining to moral theology. Something that looks almost ironic concerning the brevity of these explanations, as it consists of 160 pages that include all prohibited propositions by the pontiffs in moral theology from its consolidation as discipline in the XVI century¹¹³⁶. With this, the strategy of literary acceptance was brilliant in a triple sense. First, father Larraga's manual was initially written for a clergy that was always in need of an appropriate text for their ignorance and pastoral needs. In addition, the clergy also had financial difficulties. Thanks to the constant "revised, corrected and augmented" issues of the *Promptuario*, the clergy could access, in only one volume *in folio*, much of the ecclesiastical law. Secondly, being it a manual that was adapted and constantly updating its content, it became an official book of the monarchy. This is evident in the reviews that appeared in the *Gazeta de Madrid*. This reflects that the spirit of the monarchy in moral matters was to adapt as much as possible to the times. And finally, the development of issues related to

¹¹³⁶ Por ejemplo, En estas explicaciones, por una parte, se incluyen las proposiciones "condenadas á lo menos como escandalosas" por Alejandro VII el 24 de septiembre de 1665 junto al Decreto del 18 de Marzo de 1666. También contienen las proposiciones condenadas por Inocencio XI el 2 de marzo de 1679, las prohibiciones de Clemente VIII decretadas el 20 de junio de 1602, dos proposiciones condenadas por Alejandro VIII el 24 de agosto 1690 y las posteriores 31 proposiciones condenadas el 7 de diciembre del mismo año. Finalmente se incluyen las cinco proposiciones condenadas por Benedicto XIV el 10 de noviembre de 1752 y las proposiciones condenadas por Clemente XIII en 1761.

commercial activity, customs, among other topics undoubtedly broadened the audience that might be interested in this type of literature.

Resulting from what was previously exposed, especially with regard to the ductility of the text and its compilation character, the *Larraga* was a work that never deeply touched the moral sensibilities of the sides that faced each other in heated scholastic disputes that had nothing to do with the daily reality and spiritual development of the faithful. With this, the book was always situated in the middle of moral problems. Of the benevolence we saw in Chapter 5 with which the confessor should act, father Larraga never took individual responsibility of the faithful in the sins they committed. The full awareness that one was committing a fault could be constituted as aggravating, or in certain cases become mitigating in the confessor's that father Larraga proposes. Despite the understanding that the confessor should show to the penitent, there is also a strong stance on the issue of deferring absolution.

When the *Promptuario* is printed for the first time in 1706, father Larraga moderately followed the probabilistic system. This allowed to lessen the fear that there was to confess and subtract the psychological pressure upon verbalizing their sins. No doubt, and something that the authorities of time were able to appreciate, this could have gone against the interests of the Church and the Monarchy. We state further back, that father Larraga's manual managed to combine both interests; but also managed to combine these pastoral interests, since it stays within the midline and balances the application of morality, with the implementation of the various cases of conscience in the evaluation of the faults. Therefore, early on, the author of the *Promptuario* recognized the need to "correct, add and improve" the text according to what was required at the time. In the seventh edition of 1712, the intention of the (constant) adaptation of the text to the circumstances is evident, when father Larraga adds the following prologue:

"En esta Impresión (que es la septima) añado una breve explicacion de las Propositiones condenadas por NN.SS.PP. Inocencio XI. y Alejandro VII. y de la condenada por N. SS. P. Clemente VIII. Y la explicación de los reservados Synodales

del Obispado de Pamplona. Pongo tambien juntas al fin de todas las definiciones de este Promptuario, y un Indice alfabetico, que parece es suficiente para la brevedad del Libro. Finalmente esta impresión está nuevamente reconocida, en diversas partes de ella vá mejorada, añadida, y dispuesta en mejor forma. *No te admires de que el Autor reconociendo de nuevo su obra para darla otra vez á la estampa, halle que mudar, que mejorar, y que añadir, porque desea que salga á toda su satisfaccion, que todos la entiendan, y que á ninguno le pueda servir cosa alguna de equivocacion, y nos es facil que las cosas salgan cabales de una vez.* Por lo qual quisiera que las Impresiones que en adelante se hizieren, se gobiernen por esta, corregidas las erratas, que quedan ya citadas. *Vale.*¹¹³⁷

This doctoral thesis has researched in history. But in our view, the knowledge gained would be meaningless if it did not help us in the current question, how not try to learn from our object of study to understand how we act towards certain cultural practices that even today have an extraordinary validity? When we started this research, we were interested in a reflection on justice in the world of Catholic renewal. In our interest in cultural history and the new intellectual history that puts its emphasis on the social, political and economic conditions that influence the development of knowledge, together with the recommendation of one of our teachers, we wonder about the past of a space, at first religious, as the confessional. The confession is a cultural practice that seems extraordinary, and this not only for its thaumaturgical, transformative and purifying character. It is also for its fantastic polymorphism that was able to become involved in the Hispanic Catholic world in such diverse areas such as family or the economy.

So is it possible to analyze the sacramental confession as part of a broad political and cultural system? It seems that in light of these pages, we can answer yes. The indoctrination, pastoral work and social discipline in the Old Regime rested largely on the strengthening of this religious practice. This sacrament was consolidated as

¹¹³⁷ B.N.E.S.G., Francisco Larraga (1712), *Promptuario de la Theologia Moral*, op. cit., “Prologo al Lector”, s/p.

a strong mechanism for religious, political and cultural induction in a private setting as the confessional, acting in parallel to the strategy of public persuasion that performed the sermon. The study of the various boundaries of the sacraments, especially the material and social dimensions, becomes very important to understand the different keys that unfolded the post-tridentine spirit in its encounter with modernity. The high consumption of these manuals by religious and nobles, made them true symbols of cultural production material of the social aspect. The importance of the writing became a particularly important condition for a Catholic Monarchy as was the Hispanic, in which every behavior and decision, be it individual or social, private or public, implied a moral act and a complex reflection on the *good, the bad and the just*.

In sum, we believe that the story takes on its meaning and justification when it develops a degree of originality and expands knowledge. Urged on by that illustrated spirit that drives us to overcome the Pillars of Hercules, in this thesis we think that some of that essential goal of history has been fulfilled. Why write about confession? Because for the Catholic world the confession is a particularly useful and comforting religious ritual. But why keep writing and researching about the confession and its past? Because, like no other instrument created in the history of mankind, acting in such a sensitive area as consciousness, it is able to extend its influence in all spheres of society in an invisible and quiet way. If, as part of the results of this historical investigation, we were to disturb and motivate the "conscience" of a reader to continue searching in the (still) dark history of this sacrament, we will have fulfilled the most basic foundation of our initial interest.

Referencias

I. FUENTES INÉDITAS

ARCHIVO GENERAL DE SIMANCAS

- Secretaría del Despacho y Guerra: § 6857

ARCHIVO GENERAL HISTÓRICO, MINISTERIO DE ASUNTOS EXTERIORES Y COOPERACIÓN DE ESPAÑA

- Santa Sede: § 237, 356, 359, 360

ARCHIVO HISTORICO NACIONAL DE ESPAÑA

- Consejos: 146, 5531, 5559, 5560, 5561, 5567, 50531, 50627, 50628, 50631, 50632, 50634, 50636, 50637.
- Estado: § 3370
- Sección Inquisición, Consejo, Censuras: § (4474/3) 1.031. Delación de varias proposiciones que se hallan en: Cortabarría, *Explanatio Juris Decretalium*. Larraga, *Prontuario de Teología moral*. Y venta por los libreros de Madrid de la obra de Cabasucio, *Notitia conciliorum*, 1793.

ARCHIVO MUSEO NACIONAL DE CIENCIAS NATURALES DE ESPAÑA

- Rollo: 47, 56

ARCHIVO REAL CHANCILLERIA DE VALLADOLID

- Causas Secretas: caja 24

BIBLIOTEC NACIONAL DE ESPAÑA

- Sala Cervantes, *Carta de un cavallero de la corte de Madrid escribe à un religioso Dominico sobre la novedad que se rezela, de que el Rey nuestro señor Don Phelipe V no confiesse con dicha Religion*, fechado en Madrid a 10 de diciembre de 1700.

BIBLIOTECA NACIONAL DE CHILE

- Sala Medina, *Informe del gobernador Tomás Marín de Poveda*, fechado en 30 de Abril de 1699, vol. 170, pieza 3572.

II. FUENTES IMPRESAS

- Antonio, Nicolás (1783-1788), *Bibliotheca Hispana Nova*, Matriti: apud Joachinum Ibarra, 2 tomos.
- Aquino, Tomás de, *Suma Teológica*, Madrid: La Editorial Católica, Biblioteca de Autores Cristianos, 1960, tomo VIII.
- Arouet, François Marie, Voltarie (1791), *La muerte de Cesar*: tragedia francesa de Mr. Voltaire traducida en verso castellano, y acompañada de un discurso del traductor, sobre el estado actual de nuestros teatros, y necesidad de su reforma, por don Mariano Luis de Urquijo, Madrid: por Don Blas Roman.
- _____ (1734), *Cartas filosóficas*, Santiago: Ercilla, 1988.
- Bocanegra y Xivaja, Francisco (1779), *Declamacion oportuna contra el libertinage de el tiempo*, Barcelona: en la Imprenta de los Herederos de Maria Angela Martí, Plaza de S. Jayme.
- Boneta, José (1783), *Gritos del Purgatorio y medios para acallarlos. Libro Primero y Segundo. Dedicados a María Santisima del Carmen*. En Madrid: Por Don Manuel Martin, calle de la Cruz, donde se hallará. *Con las licencias necesarias*.
- Borromeo, Carlos (1768), *Instrucciones de San Carlos Borromeo sobre la administración del sacramento de la penitencia, con los canones penitenciales y pastoral del Ilmo. Sr. Don Antonio de Godeau, Obispo de Vence, en que las dirige a su clero. Van añadidas otras instrucciones del mismo Santo sobre varias obligaciones, muy importantes a todas las personas de todos estados y oficios*. Joachim Ibarra.
- Calascibetta, Emmanuel (1663), *Enseñanzas espirituales por el mayor provecho de las almas de las doce doctrinas a favor de la comunión cotidiana*. En Madrid: Pablo de Val.
- Calatayud, Pedro de (1761), *Tratados, y doctrinas prácticas, sobre ventas, y compras de lanas merinas, y otros géneros: y sobre el juego de naipes, y dados, con un suplemento de veinte y seis contratos*. Con Licencia. En Toledo: por Francisco Martin, Impressor del Rey N.S. y del Santo Oficio.
- Capmany, Antonio (1776), *Discurso político económico, sobre la influencia de los gremios en el Estado, en las costumbres populares, y en los mismos artesanos*, Reimpreso por la Real Sociedad Económica de Amantes de la Patria de Guatemala. Con las licencias necesaria. En la oficina que dirige D. Alexo Mariano Bracamonte.

- ____ (1776), *Arte de traducir el idioma francés al castellano. Con el vocabulario lógico y figurado de la frase comparada de ambas lenguas*. Con Licencia. En Madrid: En la Imprenta de D. Antonio de Sancha.
- Carta Pastoral del Ill.mo y R.mo Señor Don Francisco Valero y Lossa, Arzobispo de Toledo, &c. En que manifiesta à todos sus Subditos los motivos, que hay para temer, que la ignorancia de las verdqades Christianas es mayor de lo que se hace juicio, para que todos, en quanto les sea posible, soliciten el remedio*. Con Licencia. En Madrid: En la Imprenta de Francisco Xavier Garcia, calle de los Capellanes, 1761.
- Castro, Francisco de (1706), *Promptuario de Salazarcon extensión y formalidad de las materias Morales conforme á los Decretos del Santo Concilio Tridentino y de N.N.S.S.P.P. Alejandro VII y VIII, y Inocencio XI y XII*. En Valladolid: Por Antonio Figueroa, Imprenta de la Santa Inquisición y de la Real Universidad.
- Catecismo del Santo Concilio de Trento para párrocos, ordenado por disposición de San Pío*. Traducido en lengua castellana por el P. Fr. Agustín Zorita, religioso dominico, En Valencia: Por don Benito Monfort, 1782.
- Cavanilles, José Antonio (1784), *Observations de M. l'abbé Cavanilles sur l'article Espagne de la Nouvelle Encyclopédie*, Paris: Chez AlexJombert jeune.
- ____ (1784), *Observaciones sobre el artículo España en la Nueva Enciclopedia*, Madrid: Imprenta Real.
- Clavijo y Faxardo, Josphe (1763), *El Pensador*, En Madrid: en la Imprenta de Joachin Ibarra.
- Climent, Josef (1799), *Platicas dominicales*, Segunda impresion, Barcelona: en la Oficina de Bernardo Pla.
- Concina, Daniel (1772), *Historia del probabilismo, y rigorismo. Dissertaciones theologicas, morales, y criticas, en que se explican, y defienden de las sutilezas de los modernos probabilistas*. Con las licencias necessarias. Madrid: en la Oficina de la Viuda de Manuel Fernández, tomo I.
- Conducta de confesores en el tribunal de la penitencia, según las instrucciones de San Carlos Borromeo y la doctrina de San Francisco de Sales*, Con Licencia. En Madrid: en la Imprenta de Don Benito Cano, 1792.
- Convento de San Antonio de Padua (1646), *Apología escolástica y moral de la frecuente y cotidiana comunión*. En Sevilla: lo imprimio Francisco de Lyra.
- Corella, Jaime (1686), *Practica del Confessionario y explicación de las 65 Propositiones condenadas por la Santidad de N.S.P. Inocencio XI. Su Materia. Los casos mas selectos de la Theologia Moral. Su Forma. Un dialogo entre el Confesor, y el Penitente. Consagrale a la pureza inmaculada de la Concepcion gloriosa de la Reyna de los Angeles Maria S. Nuestra*, Pamplona: Por Juan Micon Impresor, y Mercader de Libros.

- ____ (1687), *Suma de la Theologia Moral. Su materia: los tratados mas principales de casos de conciencia. Su forma: unas conferencias practicas. Parte Primera. Dedicale a la Inmaculada Concepcion de Maria Santissima, Nuestra Señora: por las manos del Illustrissimo Señor Don Juan Grande Santos de San Pedro, Obispo de Pamplona, del Consejo de su Magestad, &c. El P. Iayme de Corella, Capvuchino, exLector de Theologia, y Missionero Apostolico. Vease el Prologo. Con Privilegio. En Pamplona: en la Imprenta de Martin Gregorio de Zabála, Impressor del Reyno. Vendese en casa de Iuan de Aguirre, junto à la plaça.*
- Costantini, José Antonio (1779), *Cartas críticas sobre varias questionnes eruditas, científicas, physicas, y morales, a la moda y al gusto del presente siglo*, Con licencia, y privilegio. En Madrid: en la Imprenta de Blas Román, tomo III.
- Daza y Berrio, Juan (1648), *Tesoro de confesores y perla la conciencia para todos estados*. En Madrid: En la Imprenta Real.
- Delgadillo, Cristobal (1660), *Question moral o resolucion de algunas dudas acercad de la frequente confession*. En Madrid: por Domingo García Morràs.
- Diario de Barcelona*, 1792.
- Diario de Madrid*, 1801, 1804, 1811.
- Diario de Mallorca*, 1811.
- Diario El Universal*, 1821.
- Diario de los Literatos de España. En que se reducen a compendio los escritos de los autores españoles, y se hace judio de sus obras desde el año de 1736*, En Madrid: en la Imprenta Real, 1738, tomo IV.
- Díaz de Benjumea, Joseph (1758), *Addiciones a la Theologia Moral, y Promptuario, que de ella compuso el muy Reverendo Padre Francisco Larraga, Regente de la Universidad de Pamplona. Dispuesto por el Doct. D. JOSEPH DIAZ DE BENJUMEA, Cura de Bréa, y Examinador de la Nunciatura. Aumentadas con las Bulas de los Summos Pontifices. Declaraciones de la Congregaciones de Cardenales, Resoluciones de la Sacra Rota, Ritos, Costumbres, y Ceremonias de los Griegos en la administracion de los Sacramentos: Conformadas con las Leyes, costumbres, y práctica de nuestra Nacion Española. Explicanse, y añadase los siete sacramentos. Tomo Primero. Con privilegio. En Madrid: En la Oficina de Manuel Martin, Calle del Arenal, esquina á la Zarza.*
- ____ (1758), *Addiciones a la Theologia Moral, y Promptuario, que de ella compuso el muy Reverendo Padre Francisco Larraga, Regente de la Universidad de Pamplona. Dispuesto por el Doct. D. JOSEPH DIAZ DE BENJUMEA, Cura de Bréa, y Examinador de la Nunciatura. Aumentadas con las Bulas de los Summos Pontifices. Declaraciones de la Congregaciones de*

Cardenales, Resoluciones de la Sacra Rota, Ritos, Costumbres, y Ceremonias de los Griegos en la administracion de los Sacramentos: Conformadas con las Leyes, costumbres, y práctica de nuestra Nacion Española. Explicanse, y añadase los siete sacramentos. Tomo Segundo. Con Privilegio. En Madrid: En la Oficina de Manuel Martin, Calle del Arenal, esquina á la Zarza.

____ (1758), *Addiciones a la Theologia Moral, y Promptuario, que de ella compuso el muy Reverendo Padre Francisco Larraga, Regente de la Universidad de Pamplona. Dispuesto por el Doct. D. JOSEPH DIAZ DE BENJUMEA, Cura de Bréa, y Examinador de la Nunciatura. Aumentadas con las Bulas de los Summos Pontífices. Declaraciones de la Congregaciones de Cardenales, Resoluciones de la Sacra Rota, Ritos, Costumbres, y Ceremonias de los Griegos en la administracion de los Sacramentos: Conformadas con las Leyes, costumbres, y práctica de nuestra Nacion Española. Explicanse, y añadase los siete sacramentos.* Tomo Tercero. Con Privilegio. En Madrid: En la Imprenta de Francisco Xavier Garcia, calle de los Capellanes.

____ (1758), *Addiciones a la Theologia Moral, y Promptuario, que de ella compuso el muy Reverendo Padre Francisco Larraga, Regente de la Universidad de Pamplona. Dispuesto por el Doct. D. JOSEPH DIAZ DE BENJUMEA, Cura de Bréa, y Examinador de la Nunciatura. Aumentadas con las Bulas de los Summos Pontífices. Declaraciones de la Congregaciones de Cardenales, Resoluciones de la Sacra Rota, Ritos, Costumbres, y Ceremonias de los Griegos en la administracion de los Sacramentos: Conformadas con las Leyes, costumbres, y práctica de nuestra Nacion Española. Explicanse, y añadase los siete sacramentos.* Tomo Quarto. Con Privilegio. En Madrid: En la Oficina de Joachin Ibarra, Calle de las Urosas.

Discurso sobre el luxô de las señoras, y proyecto de un trage nacional, de orden superior, Madrid. En la Imprenta Real, 1788.

Dueñas y Arjona, Francisco de (1679), *El perfecto predicador, Promptuario de examinados para predicar en que se manifiestan los sentidos de la Sagrada Escritura y declaran los autores de los libros della, según el orden de ambos Testamentos Viejo y Nuevo.* En Madrid: por Iuan de Paredes.

El Convento de Santiago da las razones, y motivos que ha tenido, y que le han obligado a traer bvlla de sv Santidad para que en este se ganen cursos de Artes, y Theologia, y se reciban Grados, s/l: s/n., 1623.

El Sacrosanto y Ecumenico Concilio de Trento. Traduciado al idioma castellano por Don Ignacio Lopez de Ayala. Agregese el texto original corregido segun la edicion autentica de Roma, publicada en 1564. Con privilegio. En Madrid: en la Imprenta Real, 1º edición española, 1735.

- Forner, Juan Pablo (1786), *Oración apologética por la España y su merito literario, para que sirva de exornación al discurso leído por el abate Denina en la Academia de Ciencias de Berlin, respondiendo a la question Qué se debe á España*, En Madrid: en la Imprenta Real.
- Gaceta de Madrid*, 1711, 1712, 1717, 1718, 1719, 1721, 1723, 1724, 1730, 1731, 1737, 1738, 1739, 1741, 1743, 1746, 1747, 1748.
- Guyon, Claude François (1770), *El oráculo de los nuevos filósofos, M. Voltaire, impugnado de sus errores en sus mismas obras*, En Madrid: en la imprenta de D. Gabriel Ramírez.
- Lampillas, Francisco Xavier (1782-1786), *Ensayo histórico apologético de la literatura española contra las opiniones procuradas de algunos escritores modernos italianos*, En Zaragoza: en la oficina de de Blas Miedes.
- ____ (1786), *Respuesta del señor abate Don Xavier Lampillas a los cargos recopilados por el señor abate Tiraboschi en su carta al señor abate N.N. sobre el ensayo histórico-apologético de la literatura española*, En Zaragoza: En la oficina de Blais Miedes.
- Larraga, Francisco (1708), *Promptuario de la Theologia Moral, muy útil para todos los que se han de exponer de Confessores, y para la debida administracion del Santo Sacramento de la Penitencia. Arreglado a las proposiciones Condenadas por nuestros Santissimos Padres Alexandro VII y VIII. Inocencio XI y XII. Dedicado al Glorioso Patriarca S. Joseph. Compuesto por el Fr. Francisco Larraga Maestro de Estudiantes de la Universidad de Santiago de Pamplona, Orden de Predicadores. Segunda impression, corregida, y enmendada. Con Privilegio. En Madrid: Por los Herederos de Antonio Roman. A costa de los Herederos de Gabriel de Leon.*
- ____ (1712), *Promptuario de la Theologia Moral, muy útil para todos los que se han de exponer de Confessores, y para la debida administracion del Santo Sacramento de la Penitencia. Nuevamente reconocido, mejorado, corregido, y añadido por su Autor en esta septima impresion. Vease el Prologo del Lector. Dedicado al Glorioso Patriarca S. JOSEPH Por el P. Fr. Francisco Larraga, Regente de la Universidad de Santiago de Pamplona, Orden de Predicadores. Con Privilegio. En Madrid: Por Manuel Roman, Impressor de Libros A Costa de los Herederos de Gabriel de Leon; vendese en su casa, en frente de San Phelipe.*
- ____ (1713), *Promptuario de la Theologia Moral, muy útil para todos los que se han de exponer de Confessores, y para la debida administracion del Santo Sacramento de la Penitencia. Nuevamente reconocido, mejorado, corregido, y añadido por su Autor en esta septima impresion. Vease el Prologo del Lector. Dedicado al Glorioso Patriarca S. JOSEPH Por el P. Fr. Francisco Larraga, Regente de la Universidad de Santiago de Pamplona, Orden de Predicadores.*

Con Privilegio. En Madrid: Por Manuel Roman, Impressor de Libros A Costa de los Herederos de Gabriel de Leon; vendese en su casa, en frente de San Phelipe.

____ (1716), *Promptuario de la Theologia Moral*, muy útil para todos los que se han de exponer de Confessores, y para la debida administración del Santo Sacramento de la Penitencia. Nuevamente reconocido, mejorado, corregido, y añadido por su Autor en esta dezimatercia impresión. Vease el Prologo al Lector. Dedicado al Glorioso Patriarca S. JOSEPH. Arreglado a las Propositiones por el P. Fr. Francisco Larraga, Regente de la Universidad de Santiago de Pamplona, Orden de Predicadores. Con Privilegio. En Madrid: Por Manuel Roman, Impressor de Libros. A costa de los Herederos de Gabriel de Leon; vendese en su casa, enfrente de San Phelipe.

____ (1717), *Promptuario de la Theologia Moral* muy útil para todos los que se han de exponer de Confessores, y para la debida administración del Santo Sacramento de la Penitencia. Nuevamente reconocido, corregido, y añadido por su Autor en esta dezima impression; y se hallarán en el fin de las Propositiones, las ciento y una, condenadas por N.SS.P. Clemente Undezimo. Por el Padre Fr. Francisco Larraga, Regente de la Universidad de San-Tiago de Pamplona, Orden de Predicadores. Dedicado al Glorioso San Antonio de Padua. Con licencia. En Zaragoza: Por los Herederos de Manuel Roman. A costa de Antonio Rubio, Mercader de Libros; vende en su Casa, en la Calle de las Danzas.

____ (1718), *Promptuario de la Theologia Moral*, muy útil para todos los que se han de exponer de Confessores, y para la debida administracion del Santo Sacramento de la Penitencia. Nuevamente reconocido, mejorado, corregido, y añadido por su Autor en esta dezimaquarta impression. Vease el Prologo del Lector. Dedicad al Glorioso Patriarca S. Joseph por el P. Fr. Francisco Larraga, Regente de la Universidad de Santiago de Pamplona, Orden de Predicadores. Con Privilegio. En Madrid: Por Manuel Roman, Impressor de Libros. A costa de los Herederos de Gabriel de Leon: vendese en su casa, enfrente de San Felipe.

____ (1722), *Promptuario de la Theologia Moral*, muy útil para todos los que se han de exponer de Confessores, y para la debida administracion del Santo Sacramento de la Penitencia. Nuevamente reconocido, mejorado, corregido, y añadido por su Autor en esta dezimaoctava impresion. Vease el Prologo del Lector. Dedicado al Glorioso Patriarca S. Joseph Por el P. Fr. Francisco Larraga, Regente de la Universidad de Santiago de Pamplona, Orden de Predicadores. Con Privilegio. En Madrid: Por Manuel Roman, Impressor de Libros.

____ (1723), *Promptuario de la Theologia Moral*, muy útil para todos los que se han de exponer de Confesores, y para la debida administración del Santo Sacramento de la Penitencia. Nuevamente reconocido, mejorado, corregido, y añadido por su Autor en esta decimaoctava impression. Vease el Prologo del Lector. Dedicado al Glorioso Patriarca S. JOSEPH Por el P. Fr. Francisco Larraga, Regente de la Universidad de Santiago de Pamplona, Orden de Predicadores. Con Privilegio. En Madrid: Por Manuel Roman, Impressor de Libros.

____ (1724), *Promptuario de la Theologia Moral*, muy útil para todos para todos los que se han de exponer de Confesores, y para la debida administración del Santo Sacramento de la Penitencia. Nuevamente reconocido, mejorado, corregido, y añadido por su Autor en esta decimanona impression. Vease el Prologo del Lector. Dedicado al Glorioso Patriarca S. Joseph por el P. Fr. Francisco Larraga, Regente de la Universidad de Santiago de Pamplona, Orden de Predicadores. Con Privilegio. En Madrid: En la Imprenta de los Herederos de Antonio Gonzalez de Reyes.

____ (1725), *Promptuario de la Theologia Moral*, muy útil para todos los que se han de exponer de Confesores, y para la debida administración del Santo Sacramento de la Penitencia. Nuevamente reconocido, mejorado, corregido, y añadido por su Autor en esta decimaoctava impression. Vease el Prologo del Lector. Dedicado al Glorioso Patriarca S. Joseph por el P. Fr. Francisco Larraga, Regente de la Universidad de Santiago de Pamplona, Orden de Predicadores. Con Privilegio. En Madrid: Por Manuel Román, Impressor de Libros.

____ (1726), *Promptuario de la Theologia Moral*, muy útil para todos los que se han de exponer de Confesores, y para la debida administración del Santo Sacramento de la Penitencia. Nuevamente reconocido, mejorado, corregido, y añadido por su Autor en esta vigesima impression. Vease el Prologo del Lector. Dedicado al Glorioso Patriarca S. Joseph por el P. Fr. Francisco Larraga, Regente de la Universidad de Santiago de Pamplona, Orden de Predicadores. Con Privilegio. En Madrid: En la Imprenta de Manuel Roman.

____ (1729), *Promptuario de la Theologia Moral*, Muy útil para todos los que se han de exponer de Confesores, y para la debida administración del Santo Sacramento de la Penitencia. Nuevamente reconocido, mejorado, corregido, y añadido por su Autor en esta vigesima impresion. Vease el Prologo del Lector. Dedicado al Glorioso Patriarca S. Joseph Por el P. Fr. Francisco Larraga, Regente de la Universidad de Santiago de Pamplona, Orden de Predicadores. Con Privilegio. En Madrid: En la Imprenta de Manuel Roman.

- ____ (1729), *Promptuario de la Theologia Moral*, muy útil para todos los que se han de exponer de Confessores, y para la debida administracion del Santo Sacramento de la Penitencia. Reconocido, mejorado, corregido, y añadido por su Autor. Y aora nuevamente añadidos en esta ultima Impression los tres Decretos de Inocencio XI. Vease el Prologo del Lector. Dedicado a Maria Santissima del Rosario por el P. Fr. Francisco Larraga, Regente de la Universidad de Santiago de Pamplona, Orden de Predicadores. Con Licencia. En Madrid: Por Alonso Balvás.
- ____ (1730), *Promptuario de la Theologia Moral*, muy útil para todos los que se han de exponer de Confessores, y para la debida administración del Santo Sacramento de la Penitencia. Nuevamente reconocido, mejorado, corregido en esta vigésima Impression. Vease el Prologo del Lector. Dedicado al Glorioso Patriarca S. Joseph por el P. Fr. Francisco Larraga, Regente de la Universidad de Santiago de Pamplona, Orden de Predicadores. Con Privilegio en Madrid: En la Imprenta de Manuel Roman.
- ____ (1735), *Promptuario de la Theologia Moral*, muy útil para todos los que se han de exponer de Confessores, y para la debida administracion del Santo Sacramento de la Penitencia. Nuevamente reconocido, mejorado, corregido, y añadido por su Autor, en su tercera impression, conforme á la qual sale esta cuarta, sin numerar las muchas, hechas en diversas partes sin la presencia de su Autor, para correccion de sus erratas. Vease el Prologo al Lector. Dedicado a la Madre de Dios, Nuestra Señora, la Sacratissima Virgen Maria del Rossario, Reyna, Patrona, y Abogada. Por el Rvmo. P. M. Fr. FRANCISCO LARRAGA, Prior del Convento de SAN-TIAGO de Pamplona, Orden de Predicadores. Con Privilegio. En Pamplona: Por Pedro Joseph Ezquerro, Impressor.
- ____ (1742), *Promptuario de la Theologia Moral*, muy útil para todos los que se han de exponer de Confessores, y para la debida administración del Santo Sacramento de la Penitencia. Nuevamente reconocido, mejorado, corregido, y añadido por su Autor. El Padre Fray Francisco Larraga, Regente de la Universidad de Santiago de Pamplona, Orden de Predicadores Vease el Prologo del Lector. Dedicado al Glorioso Patriarca S. Joseph. Vigessima sexta impression. Con Privilegio. En Madrid: En la Imprenta Real, por Don Miguel Francisco Rodriguez.
- ____ (1748), *Promptuario de la Theologia Moral*, muy útil para todos los que se han de exponer de Confessores, y para la debida administración del Santo Sacramento de la Penitencia. Nuevamente reconocido, mejorado, corregido, y añadido por su Autor. El P. Fr. Francisco Larraga, Regente de la Universidad de Santiago de Pamplona, Orden de Predicadores Vease el Prologo del Lector. Dedicado al Glorioso Patriarca San Joseph. Trigesima Impression. Con

Privilegio. En Madrid: En la Imprenta de los Herederos de la Viuda de Juan Garcia Infanzón.

____ (1752), *Promptuario de la Theologia Moral, muy útil para todos los que se han de exponer de Confessores, y para la debida administración del Santo Sacramento de la Penitencia. Nuevamente reconocido, mejorado, corregido, y añadido por su Autor: El P. Fr. Francisco Larraga, Regente de la Universidad de Santiago de Pamplona, Orden de Predicadores* Vease el Prologo del Lector. Dedicado al Glorioso Patriarca San Joseph. Trigessima Tertia Ipression. Con Privilegio. En Madrid: En la Imprenta de los Herederos de la Viuda de Juan Garcia Infanzón.

____ (1754), *Promptuario de la Theologia Moral, muy útil para todos los que se han de exponer de Confessores, y para la debida administracion del Santo Sacramento de la Penitencia. Nuevamente reconocido, mejorado, corregido, y añadido por su Autor. El P. Fr. Francisco Larraga, Regente de la Universidad de Santiago de Pamplona, Orden de Predicadores. Vease el Prologo del Lector. Dedicado al Glorioso Patriarca San Joseph. Trigessima Quarta Impression.* Con Privilegio. En Madrid: En la Imprenta de los Herederos de la Viuda de Juan Garcia Infanzón.

____ (1759), *Promptuario de la Theologia Moral, muy útil para todos los que se han de exponer de Confessores, y para la debida administracion del Santo Sacramento de la Penitencia. Enmendado, y corregido de los muchos defectos que tenian las impresiones antecedentes. Su Autor el P. Fr. Francisco Larraga, Regente de la Universidad de Santiago de Pamplona, Orden de Predicadores. Vease el Prologo del Lector. Dedicado al Glorioso Patriarca San Joseph. Trigessima Sexta Impression.* Con Privilegio. En Madrid: En la Imprenta de los Herederos de la Viuda de Juan Garcia Infanzón.

____ (1760), *Promptuario de la Theologia Moral, que ha compuesto el Convento de Santiago, Universidad de Pamplona, del Sagrado Orden de Predicadores, siguiendo por la mayor parte las Doctrinas del M. R. P. M. Fr. Francisco Larraga, Prior, que fue, de dicho Convento, en el que se reforman, y corrigen muchas de sus opiniones. Y se ilustra con la explicación de varias Constituciones de N. SS. P. Benedicto XIV. en especial de las que hablan del Solicitante in Confessione: del Confesor extraordinario de Religiosas: del Complice venereo: del Sigilo de la Confession: del Ayuno, &c. Dedicase al Exmo. Señor Don Leopoldo de Gregorio, Marqués de Squilache, Vallesantoro, Trentino, y Selvarota, &c. Con Privilegio. En Madrid: En la Oficina de Manuel Martin, y á su costa, Calle de la Cruz, frente de la del Pozo, donde se hallará.*

____ (1760), *Promptuario de la Theologia Moral, compuesto por el M.R.P. Mro. Fr. Francisco Larraga, Prior, que fué, de el Convento de Santiago, Universidad*

de Pamplona, de el Sagrado Orden de Predicadores Nuevamente ilustrado con la explicación de varias Constituciones de nuestro Santissimo Padre Benedicto XIV. en especial de Las que hablan del Solicitante in Confessione: Complice venereo: Del sigilo de la Confession: Del Confessor Extraordinario de Religiosas: Del el Ayuno, &c. Moderado en algunos tratados, y Añadido en otros, por el dicho Convento de Santiago, Universidad de Pamplona, quien lo saca á luz, Y lo dedica, y consagra a su venerado titular, y patrón el Santo Apostol Santiago el Mayor. En Pamplona: Por Pasqual Ibañez, Impressor, y Mercader de Libros. Se hallará en la Porteria de dicho Convento.

(1760), Promptuario de la Theologia Moral, que ha compuesto el Convento de Santiago, Universidad de Pamplona, del Sagrado Orden de Predicadores, siguiendo por la mayor parte las Doctrinas del M .R. P. Mro. Fr. Francisco Larraga, Prior que fue de dicho Convento, en el que se reforman, y corrigen muchas de sus opiniones. Y se ilustra con la explicacion de varias Constituciones de nuestro SS. P. Benedicto XIV. en especial de la que hablan del Solicitante in Confessione: del Confesor extraordinario de Religiosas: del Complice venereo:del sigilo de la Confession: del Ayuno, &c. Con Licencia. En Pamplona: En la Oficina de Don Miguel Joseph de Ezquerro, Impresor de la Corte, y Consejo del Reyno de Navarra.

(1761), Promptuario de la Theologia Moral, que ha compuesto el Convento de Santiago, Universidad de Pamplona, del Sagrado Orden de Predicadores, siguiendo por la mayor parte las Doctrinas del M .R. P. Mro. Fr. Francisco Larraga, Prior que fue de dicho Convento, en el que se reforman, y corrigen muchas de sus opiniones. Y Sse ilustran con la explicacion de varias Constituciones de nuestro SS. P. Benedicto XIV. en especial de la que hablan del Solicitante in Confessione: del Confesor extraordinario de Religiosas: del Complice venereo:del sigilo de la Confession: del Ayuno, &c. Dedicase al Excmo. Señor Don Leopoldo de Gregorio, Marqués de Squilace, Vallsantoro, Trentino, y Selvarota, &c. Con Privilegio. En Madrid: En la Oficina de Manuel Martin, y á su costa, Calle de la Cruz. [S]e hallará para su venta en la Lonja de Terroba, junto a la Carcl. de Corte.

(1765), Promptuario de la Theologia Moral, que ha compuesto el Convento de Santiago, Universidad de Pamplona, del Sagrado Orden de Predicadores, siguiendo por la mayor parte las Doctrinas del M. R. P. M. Fr. Francisco Larraga, Prior que fue de dicho Convento, en el que se reforman, y corrigen muchas de sus opiniones: Y se ilustra con la explicación de varias Constituciones de N. SS. P. Benedicto XIV. en especial de las que hablan del Solicitante in Confessione: del Confesor extraordinario de Religiosas: del Complice venereo: del Sigilo de la Confession: del Ayuno, &c. Corregido, y

enmendado en esta ultima impresión. Con las Licencias, y Aprobaciones necesarias. Madrid: En la Oficina de Manuel Martin, y á su costa, Calle de la Cruz, donde se hallará.

(1765), *Promptuario de la Theologia Moral, que ha compuesto el Convento de Santiago, Universidad de Pamplona, del Sagrado Orden de Predicadores, siguiendo por la mayor parte las Doctrinas del M. R. P. M. Fr. Francisco Larraga, Prior, que fue de dicho Convento: en el que se reforman, y corrigen muchas opiniones; y se ilustra con la explicación de varias constituciones de N. SS. P. Benedicto XIV. en especial de las que hablan del Solicitante in Confessione: del Confesor extraordinario de Religiosas: del Complice venereo: del Sigilo de la Confession: del Ayuno, &c. Corregido, y enmendado en esta ultima impresión. Con las Licencias, y Aprobaciones necesarias. Madrid: Por Joachin Ibarra, calle de las Urosas. A costa de la Compañía de Impresores, y Libreros del Reyno.*

(1766), *Promptuario de la Theologia Moral, que ha compuesto el Convento de Santiago, Universidad de Pamplona, del Sagrada Orden de Predicadores, siguiendo por la mayor parte las Doctrinas del M. R. P. Maestro Fr. Francisco Larraga, Prior que fue de dicho Convento, en el que se reforman, y corrigen muchas de sus opiniones: Y se ilustra con la explicacion de varias Constituciones de N. SS. Benedicto XIV. en especial de las que hablan del Solicitante in Confessione: del Confessor extraordina rio de Religiosas: del Complice venereo: del Sigilo de la Confession, del Ayuno, &c. Dedicase al Patriarca Sr. Sn. Joseph. Con Licencias necesarias: [R]eimpresso en el Colegio Real de S. Ignacio de la Puebla de Los Ángeles.*

(1770), *Promptuario de la Theologia Moral, que ha compuesto el Convento de Santiago, Universidad de Pamplona, del Sagrado Orden de Predicadores, siguiendo por la mayor parte las Doctrinas del M. R. P. Maestro Fray Francisco Larraga, Prior, que fue de dicho Convento, en el que se reforman, y corrigen muchas de sus opiniones: Y se ilustra con la explicación de varias Constituciones de N. SS. P. Benedicto XIV. en especial de las que hablan del Solicitante in Confessione: del Confesor extraordinario de Religiosas: del Complice venereo: del Sigilo de la Confession: del Ayuno, &c. Con Licencia. En Madrid: En la Imprenta Real de la Gazeta. A costa de la Compañía de Impresores, y Libreros.*

(1780), *Promptuario de la Theologia Moral, compuesto primeramente por el P. M. Fr. Francisco Larraga del Sagrado Orden de Predicadores: despues reformado, y corregido en algunasde sus opiniones, é ilustrado con la explicación de varias Constituciones de N. SS. P. Benedicto XIV, en especial de las que hablan del Solicitante in Confessione: del Ayuno, &c. por el Convento de*

Santiago del mismo Orden. Y ahora últimamente acabado de reformar, añadir, y reducir á mejor método, orden y conexión de doctrinas en todos los demás tratados y materias. Por Don FRANCISCO SANTOS, Y GROSIN, Presbítero, y Profesor de Teología. Primera Edicion. Con Privilegio, y Licencias necesarias. Madrid: En la Imprenta de D. Manuel Martin, calle de la Cruz, donde se hallará.

(1789), Promptuario de la Theologia Moral, compuesto primeramente por el P. M. Fr. Francisco Larraga del Sagrado Orden de Predicadores: despues reformado, y corregido en algunasde sus opiniones, é ilustrado con la explicación de varias Constituciones de N. SS. P. Benedicto XIV, en especial de las que hablan del Solicitante in Confessione: del Ayuno, &c. por el Convento de Santiago del mismo Orden. Y ahora últimamente acabado de reformar, añadir, y reducir á mejor método, orden y conexión de doctrinas en todos los demás tratados y materias. Por Don FRANCISCO SANTOS, Y GROSIN, Presbítero, y Profesor de Teologia. Tercera Edicion. Con Privilegio, y Licencias Necesarias. Madrid: En la Imprenta de D. Manuel Martin, calle de la Cruz, donde se hallará.

(1792), Promptuario de la Theologia Moral, compuesto primeramente por el P. M. Fr. Francisco Larraga del Sagrado Orden de Predicadores: despues reformado, y corregido en algunasde sus opiniones, é ilustrado con la explicación de varias Constituciones de N. SS. P. Benedicto XIV, en especial de las que hablan del Solicitante in Confessione: del Ayuno, &c. por el Convento de Santiago del mismo Orden. Y ahora últimamente acabado de reformar, añadir, y reducir á mejor método, orden y conexión de doctrinas en todos los demás tratados y materias. Por Don FRANCISCO SANTOS, Y GROSIN, Presbítero, y Profesor de Teología. Primera Edicion. Con Licencia. En Alcalá: En la Imprenta de Don Isidro Lopez. Se hallará en la Librería de Don Elias Ranz, calle de la Cruz.

(1793), Promptuario de la Theologia Moral, compuesto primeramente por el P. M. Fr. Francisco Larraga del Sagrado Orden de Predicadores: despues reformado, y corregido en algunasde sus opiniones, é ilustrado con la explicación de varias Constituciones de N. SS. P. Benedicto XIV, en especial de las que hablan del Solicitante in Confessione: del Ayuno, &c. por el Convento de Santiago del mismo Orden. Y ahora últimamente acabado de reformar, añadir, y reducir á mejor método, orden y conexión de doctrinas en todos los demás tratados y materias. Por Don FRANCISCO SANTOS, Y GROSIN, Presbítero, y Profesor de Teología. Nuevamente corregido. Con Licencia del Real y Supremo Consejo de Castilla. En Alcalá: En la Imprenta de Don Isidro Lopez, donde se hallará, y en Madrid en su Librería calle de la Cruz, frente de la Nevería.

(1796), Promptuario de la Theologia Moral, compuesto primeramente por el P. M. Fr. Francisco Larraga del Sagrado Orden de Predicadores: despues

reformado, y corregido en algunasde sus opiniones, é ilustrado con la explicación de varias Constituciones de N. SS. P. Benedicto XIV, en especial de las que hablan del Solicitante in Confessione: del Ayuno, &c. por el Convento de Santiago del mismo Orden. Y ahora últimamente acabado de reformar, añadir, y reducir á mejor método, orden y conexión de doctrinas en todos los demás tratados y materias. Por Don FRANCISCO SANTOS, Y GROSIN, Presbítero, y Profesor de Teología. Nuevamente corregido. Con Licencia del Real y Supremo Consejo de Castilla. En Alcalá: En la Imprenta de Don Isidro Lopez, donde se hallará, y en Madrid en su Librería calle de la Cruz, frente de la Nevería.

(1797), Promptuario de la Theologia Moral, compuesto primeramente por el P. M. Fr. Francisco Larraga del Sagrado Orden de Predicadores: despues reformado, y corregido en algunasde sus opiniones, é ilustrado con la explicación de varias Constituciones de N. SS. P. Benedicto XIV, en especial de las que hablan del Solicitante in Confessione: del Ayuno, &c. por el Convento de Santiago del mismo Orden. Y ahora últimamente acabado de reformar, añadir, y reducir á mejor método, orden y conexión de doctrinas en todos los demás tratados y materias. Por Don FRANCISCO SANTOS, Y GROSIN, Presbítero, y Profesor de Teología. Nuevamente corregido, retocado, y añadido por el mismo Autor. Barcelona: En la Imprenta de los Consortes Sierra y Martí. Con licencia del Real y Supremo Consejo.

(1801), Promptuario de la Theologia Moral, compuesto primeramente por el P. M. Fr. Francisco Larraga del Sagrado Orden de Predicadores: despues reformado, y corregido en algunasde sus opiniones, é ilustrado con la explicación de varias Constituciones de N. SS. P. Benedicto XIV, en especial de las que hablan del Solicitante in Confessione: del Ayuno, &c. por el Convento de Santiago del mismo Orden. Y ahora últimamente acabado de reformar, añadir, y reducir á mejor método, orden y conexión de doctrinas en todos los demás tratados y materias. Por Don FRANCISCO SANTOS, Y GROSIN, Presbítero, y Profesor de Teología. Nuevamente corregido, retocado, y añadido por el mismo Autor. En Madrid: Con Licencias necesarias en la Imprenta de la Viuda e Hijo de Marin. Con licencia del Real y Supremo Consejo.

(1802), Promptuario de la Theologia Moral, compuesto primeramente por el P. M. Fr. Francisco Larraga del Sagrado Orden de Predicadores: despues reformado, y corregido en algunasde sus opiniones, é ilustrado con la explicación de varias Constituciones de N. SS. P. Benedicto XIV, en especial de las que hablan del Solicitante in Confessione: del Ayuno, &c. por el Convento de Santiago del mismo Orden. Y ahora últimamente acabado de reformar, añadir, y reducir á mejor método, orden y conexión de doctrinas en todos los demás tratados y materias. Por Don FRANCISCO SANTOS, Y GROSIN, Presbítero, y

Profesor de Teología. Nuevamente corregido, retocado, y añadido por el mismo Autor. En Madrid: Con las Licencias necesarias en la Imprenta de Don Benito Cano.

(1805), Promptuario de la Theologia Moral, compuesto primeramente por el P. M. Fr. Francisco Larraga del Sagrado Orden de Predicadores: despues reformado, y corregido en algunasde sus opiniones, é ilustrado con la explicación de varias Constituciones de N. SS. P. Benedicto XIV, en especial de las que hablan del Solicitante in Confessione: del Ayuno, &c. por el Convento de Santiago del mismo Orden. Y ahora últimamente acabado de reformar, añadir, y reducir á mejor método, orden y conexión de doctrinas en todos los demás tratados y materias. Por Don FRANCISCO SANTOS, Y GROSIN, Presbítero, y Profesor de Teología. Nuevamente corregido, retocado, y añadido por el mismo Autor. En Madrid: Con las Licencias necesarias en la Imprenta de Don Jose del Collado.

(1814), Promptuario de la Theologia Moral, compuesto primeramente por el P. M. Fr. Francisco Larraga del Sagrado Orden de Predicadores: despues reformado, y corregido en algunasde sus opiniones, é ilustrado con la explicación de varias Constituciones de N. SS. P. Benedicto XIV, en especial de las que hablan del Solicitante in Confessione: del Ayuno, &c. por el Convento de Santiago del mismo Orden. Y ahora últimamente acabado de reformar, añadir, y reducir á mejor método, orden y conexión de doctrinas en todos los demás tratados y materias. Por Don FRANCISCO SANTOS, Y GROSIN, Presbítero, y Profesor de Teología, y ahora nuevamente en Barcelona por otro profesor de la misma facultad. Barcelona: En la Iimprenta de Sierra y Marti.

(1819), Promptuario de la Theologia Moral, compuesto primeramente por el P. M. Fr. Francisco Larraga del Sagrado Orden de Predicadores: despues reformado, y corregido en algunasde sus opiniones, é ilustrado con la explicación de varias Constituciones de N. SS. P. Benedicto XIV, en especial de las que hablan del Solicitante in Confessione: del Ayuno, &c. por el Convento de Santiago del mismo Orden. Y ahora últimamente acabado de reformar, añadir, y reducir á mejor método, orden y conexión de doctrinas en todos los demás tratados y materias. Por Don FRANCISCO SANTOS, Y GROSIN, Presbítero, y Profesor de Teología. Nuevamente corregido, retocado, y añadido por el mismo Autor. Madrid: Iimprenta Calle de la Greda.

(1819), Promptuario de la Theologia Moral, compuesto por el M. R. P. Fr. Francisco Larraga, Prior, que fué, del Convento de Santiago, Universidad de Pamplona, del Sagrado Orden de Predcadores. Nuevamente ilustrado con la explicacion de varias Constituciones de nuestro Santísimo Padre Benedicto XIV. en especial de las que hablan del solicitante in Confessione: Complice

venereo: Del sigilo de la Confesion: Del Confesor Extraordinario de Religiosas: Del Ayuno, &c. Moderado en algunos tratados y añadido en otros, por el Convento de Santiago de dicha Universidad. Con Licencia. En Pamplona: Por la Viuda de Rada. A costa del Hospital General de dicha Ciudad, y se vende en la Contaduría del mismo.

____ (1822), *LARRAGA DEL AÑO DE 1822, Promptuario de la Theologia Moral, conforme a las Doctrinas Ecclesiasticas y Politicas Vigentes en España. Obra interesante, no solo á los eclesiásticos, sino á los seculares de uno y otro sexo. Por dos individuos del clero español amantes de sus compatriotas. Tomo Primero.* Madrid: Imprenta de D. Juan Brugada.

____ (1829), Francisco Larraga, *Promptuario de la Theologia Moral (...)* Traduzido e accrescentado comos casos reservados de todos osbispados do reino. Nova edição correcta, e accrescentada de huma dissertaçãopreliminar sobre os Lugares theologicos. En Lisboa: s/n., 4 vols.

____ (1829), *Prontuario de la Theologia Moral, del P. Fr. Francisco Larraga, Reformado, corregido e ilustrado con varias constituciones de Benedicto XIV. en especial del Solicitante in Confessione, del Ayuno, etc. Por el Convento de Santiago del Orden de Predicadores, por Don Francisco Santos, y Grosin, Presbítero, Profesor de teología. Y ahora nuevamente corregida con esmero en esta ultima impresión.* Zaragoza: Por Polo y Monge, Hermanos.

____ (1832), *Prontuario de la Theologia Moral, del P. Fr. Francisco Larraga, Reformado, corregido e ilustrado con varias constituciones de Benedicto XIV. en especial del Solicitante in Confessione, del Ayuno, etc. Por el Convento de Santiago del Orden de Predicadores, por Don Francisco Santos, y Grosin, Presbítero, Profesor de teología. Y ahora nuevamente corregida con esmero en esta ultima impresión.* Zaragoza: Por Polo y Monge, Hermanos.

____ (1833), *Promptuario de la Theologia Moral, del P. Fr. Francisco Larraga, Reformado, corregido e ilustrado con varias constituciones de Benedicto XIV. en especial del Solicitante in Confessione, del Ayuno, etc. Por el Convento de Santiago del Orden de Predicadores, por Don Francisco Santos, y Grosin, Presbítero, Profesor de teología. Y ahora nuevamente corregida con esmero en esta nueva impresión.* Barcelona: Por D. Juan Francisco Piferrer, Iimpresor de S. M. Plaza del Ángel.

____ (1833), *Promptuario de la Theologia Moral, del P. Fr. Francisco Larraga, Reformado, corregido e ilustrado con varias constituciones de Benedicto XIV. en especial del Solicitante in Confessione, del Ayuno, etc. Por el Convento de Santiago del Orden de Predicadores, por Don Francisco Santos, y Grosin, Presbítero, Profesor de teología. Y ahora nuevamente corregida con esmero en*

- esta nueva impresión*. Barcelona: Imprenta Sierra y Marti, Iimpresor de S. M. Plaza del Angel.
- Lorra Baquio, Francisco de (1634), *Manual mexicano de la administración de los Santos Sacramentos, conforme al Manual Toledano, compuesto en lengua mexicana por el Bachiller Francisco de Lorra Baquio, presbytero*. En Madrid: por Diego Gutiérrez.
- Loyola y Oyanguren, Ignacio de (1750), *Discurso critico, sobre el origen, calidad, y estado presente de las comedias de España; contra el dictamen, que se las supone corrompidas, y a favor de sus mas famosos Escritores (...)*, En Madrid: En la Imprenta de Juan de Zúñiga.
- Lozano, Marcos (1737), *Adicionario al Promptuaruio de la Theologia Moral, del Rmo. Padre Maestro Fr. Franciasco Larraga, de el Orden de Predicadores, muy util, y provechoso para todos los Confesores, y demás estudiosos, y para los que de Confesores se han de exponer. Vease el Prologo al Lector. Su Autor el Padre Don Marcos Lozano, Misionero Apostolico de la Congregacion antigua del Oratorio del Salvador del Mundo de la Corte, y Villa de Madrid. Dedicado AL ILmo. Señor D. Bernanrdo Froylan de Saavadre; Arzobispo de Larisa, y Governador de este Arzobispado, por el Serenissimo Infante Cardenal, Arzobispo de Toledo. Con Privilegio*. En Madrid: En la Imprenta de los herederos de Francisco del Hierro. Se hallará en casa de Josphe Lopez, Mercader de lienzos, vive en esta Corte, en la calle de Toledo, frente del Excmo. Señor Conde de Humanes.
- ____ (1739), *Adicionario al Promptuario de la Tehologia Moral, del Rmo. Padre Maestro Fr. Franciasco Larraga, de el Orden de Predicadores, muy util, y provechoso para todos los Confesores, y demás estudiosos, y para los que de Confesores se han de exponer. Vease el Prologo al Lector. Su Autor el Padre Don Marcos Lozano, Missionero Apostolico de la Congregacion antigua del Oratorio del Salvador del Mundo de la Corte, y Villa de Madrid. Dedicado a los muy ilustres, y reverendos cleros del Obispado de Pamplona. Con Privilegio*. En Pamplona: Por Joseph Joachin Martínez, Impressor y Librero. Vive en la Calle de la Chapitela.
- Mabillon, Jean de (1779), *Tratado de los estudios monásticos*, En Madrid: por Blas Roman.
- Madalena, Tomas (1746), *Manual de los Dominicos. Informe de los blasones mas gloriosos de la Religion de Predicadores*. En Zaragoza: Francisco Moreno.
- Masdeu, Juan Francisco (1783), *Historia crítica de España y de la cultura española*, En Madrid: por Don Antonio de Sancha, tomo I.
- Mayans y Siscar, Gregorio (1786), *El orador christiano, ideado en tres dialogos*, En Valencia: por Joseph i Thomas de Orga.

- ____ (1733), *El orador cristiano*, Valencia: s/n.
- Medina, Juan de (1766), *La charidad discreta, practicada con los medigos, y utilidades que logra la republica en su recogimiento*, Con las licencias necesarias. En Madrid: en la Imprenta Real de la Gazeta.
- Medina, Bartolomé de Medina (1580), *Breve intruccion de cómo se ha de administrar el sacramento de la penitencia*. En Salamanca: por los herederos de Mathias Gast.
- Mercado, Tomás de (1571), *Suma de tratos y contratos*, edición y estudio preliminar de Nicolás Sánchez-Albornoz, Madrid: Instituto de Estudios Fiscales, 1977.
- Molina, Juan Ignacio (1788-1795), *Compendio de la historia geográfica, natural y civil del Reyno de Chile, escrito en italiano por el abate Don Juan Ignacio Molina, traducida en español por Domingo Joseph de Arquellada Mendoza y por Don Nicolás de la Cruz y Bahamonde*, Edición facsimilar, Santiago de Chile, Biblioteca del Bicentenario, Pehuén Editores Ltda., 2000, 2 tomos.
- Montiano y Luyando, Agustín (1750), *Discurso sobre las tragedias españolas*, Con privilegio, En Madrid: en la Imprenta del Mercurio, por Joseph de Orga.
- Muratori, Ludovico Antonio (1782), *Reflexiones sobre el buen gusto en las ciencias y las artes (...)* Con las Licencias necesarias. Madrid. En la Imprenta de Don Antonio de Sancha.
- Nannotte, Claude François (1771), *Los errores históricos y dogmáticos de Voltaire*, En Madrid: en la imprenta de Pedro Marin.
- Novísima Recopilación de las leyes de España, dividida en doce libros, mandada formar por el Señor Don Carlos IV*, Madrid, 1806, Boletín Oficial del Estado, tomo IV, 1976.
- Noydens, Benito Remigio (1650), *Practica de oficio de curas, y confesores, y dotrina para penitentes*, En Madrid: en la Imprenta Real, a costa de Francisco Serrano, mercader de libros.
- Osuna, Francisco de (2002), *Abecedario espiritual, V parte*, Estudio y edición de Mariano Quirós García, Madrid: Fundación Universitaria Española, Universidad Pontificia de Salamanca, tomo II.
- Peña Montenegro, Alonso de la (1668), *Itinerario para párrocos de indios, en que se tratan las materias mas particulares, tocantes a ellos, para su buena administración: compuesto por el doctor don Alonso de la Peña Montenegro, Obispo (...) de Quito*. En Madrid: por Ioseph Fernandez de Buendia.
- Pérez de Herrera, Cristobal (1733), *Proverbios morales y consejos christianos, muy provechosos para concierto, y espejo de vida, adornados de Lugares, y Textos de las Divinas, y Humanas Letras (...)* Con Licencia. En Madrid: Por los Herederos de Francisco del Hierro.

Pinamonti, Pedro Juan (1734), *El Director de las Almas, mhetodo para dirigirlas por el camino de la perfeccion Christiana. Obra utilissima para los Confessores, y Penitentes (...)* Traducido por un deseoso del aprovechamiento de las almas. Añadido en esta tercera impressiion dos Tratados, del mismo Autor, que el uno es, el Infierno Abierto, y el otro, el Sagrado Corazon de Maria Virgen. Con Privilegio. En Madrid: Por Antonio Sanz.

Pragmatica que su Magestad ha mandado publicar, para que de oy en adelante no se dè curso à Breve, Bulla, Rescripto, ò Carta Pontificia, que establezca Ley, Regla, ù Observancia general, sin que conste haverla visto su Real Persona, y que los Breves, ò Bullas de negocios entre partes, se presenten al Consejo por primer passo en España. En Madrid. En la oficina de Antonio Sanz, Impressor del Rey, y de su Real Consejo, 1762.

Pragmatica sanción, que su Magestad manda observar, sobre Trages y otras cosas. Con Licencia: en Zaragoza, por Luis de Cueto, impressor de la Universidad; y se vende en su casa en la calle del Sepulcro, Año 1723.

Quétif, Jacobo y Echard, Jacobo (1721), *SCRIPTORES ORDINIS PRAEDICATORUM recensiti, notisque historicis et criticis illustrati, opus quo singulorum vita, Praeclaréque gesta referuntur, Chronologia insuper, seu tempus quo quisque floruit certò statuitur. Fabulae exploduntur: Scripta genuina, dubia, supposititia expenduntur, Recentiorum de iis judicium aut probatur, aut emendatur. Codices manuscripti, variae que e typis editiones, & ubi habeantur, indicantur: Ordinis veri sodales ab alienigenis invasi vindicantur, Dubii, & extranei, falsoque ascripti ad cujusque seculi finem rejiciuntur. & suis restituuntur. Praemittitur in prolegomenis notitia ordinis qualis est ab an. MDI AN MDCCXX Tum Series Capitulum generalium iis annis habitum, Denique Index eorum qui ad ecclesiasticas dignitates promote fuerunt. Vel in hoc Tomo laudatorum, vel alias ab aliis omissorum.* Et Nicolaum Simart, Serenissimi Delphini Typographum, viâ Jacobaeâ, sub signo Delphini Coronati. Cum approbatione et privilegio. Tomos I y II.

____ (1934), *SCRIPTORES ORDINIS PRAEDICATORUM. Editio altera emendata, plurimis accessionibus aucta, et ad hanc nostram aetatem perducta. Curis et Labore P. Antonini Papillon, Socii Collegii Historici Ejusdem Ordinis. Fasciculus XII.* Lutetiae Parisiorum. Apud Josephum Vrin, Bieolopolam 6. Place de la Sorbonne. Tomo III

Real cedula de S.M. y señores del Consejo, por la qual se manda observar lo dispuesto en las trece de abril de 1790, y diez de agosto de 1802, que tratan de la reforma de galones y adornos en las libreas, se previene quienes y como han de darlas á sus criados, y los trages que han de usar los volantes y cazadores de los coches, 1804.

- Respuesta á las objeciones que se han hecho contra el proyecto de un traje nacional contra las damas.* Con superior permiso. Madrid en la Imprenta Real, 1788.
- Ribadeneira, Pedro de (1616), *Flos Sactorum. Libro de las Vidas de los Santos. Escrito por el padre Pedro de Ribadeneira, de la Compañía de Iesus, natural de Toledo. Dirigido a la Reyna de España Doña Margarita de Austria, N.S. En el qual se contienen las Vidas de Christo Nuestro Señor, y de su santissima Madre; y de todos los Santos de que reza la Yglesia Romana, por todo el año.* Primera Parte. Con privilegios de Castilla, Aragon, y Portugal. En Madrid: Por Luis Sanchez impressor del Rey N.S. y a su costa.
- Rodríguez Campomanes, Pedro (1774), *Discurso sobre el fomento de la industria popular*, Madrid: Instituto de Estudios Fiscales, 1975.
- Salazar, Simon de (1675), *Promptuario de materias morales en principios y reglas para examen y sucinta noticia de los que en breve se desean exponer para Confesores.* En Barcelona: en la imprenta de Mathevat, administrada por Martin Gelabert, a costa de Francesch Llopiz.
- Santos y Grosin, Francisco (1804), *Compendio breve, claro, y sustancial, en forma de dialogo, del Prontuario de Teologia Moral, compuesto primeramente por el Padre Maestro Fray Francisco Larraga, del Orden de Predicadores; y ahora últimamente reformado, Añadido, y reducido á mejor método, Orden, y conexion de doctrinas, POR DON FRANCISCO SANTOS Y GROSIN, Presbítero, y profesor de Teología.* Madrid: En la Imprenta de Repulles.
- Sempere y Guarinos, Juan (1789), *Ensayo de una biblioteca española de los mejores escritores del reynado de Carlos III.* Con Licencia. En Madrid: en la Imprenta Real, tomo V.
- Smith, Adam (1776), *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, México: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Suárez, Francisco (1620), *De Divina Gratia.* Moguntiae: s/n.
- Ulloa, Bernardo de (1740), *Restablecimiento de las fabricas, trafico, y comercio marítimo de España: segunda parte, que trata del comercio, y Trafico Marítimo, que tiene España con las Naciones, y la America: causales de su decadencia, y medios con que se debe aumentar, y estender para beneficio de estos Reynos, y aumento de las fuerzas Maritimas, y su Poblacion (...)* Con privilegio: en Madrid, por Antonio Marin.
- Uria Nafarrondo, Joseph María (1785), *Aumento del comercio con seguridad de la conciencia*, Con las licencias necesarias, Madrid: Por D. Joachín Ibarra, Impresor de Cámara.
- Uztariz, Gerónimo de (1742), *Theorica y practica de comercio, y de marina, en diferentes discursos, y calificados exemplares, que, con especificas*

- providencias, se procuran adaptar a la Monarchia española, para su prompta restauracion, beneficio universal, y mayor fortaleza contra los emulos de la Real Corona, y enemigos de la Fé Catholica*, Con privilegio. Segunda Impression, aumentada y corregida. En Madrid: en la Imprenta de Antonio Sanz, impresor del Rey.
- Vargas, Eusebio de (1738), *Tratado de comunión cotidiana y resolución moral sobre esta materia*. En Granada: Imprenta Real.
- Vázquez, Gabriel (1617), *Opuscula moralis*. Compluti, J. Gratiamis.
- Vega, Juan de (1659), *Respuesta aplogetica moral y escolastica del frequente uso de la confession sacramental*. En Madrid: Diego Díaz de la Carrera.
- Verney, Luis Antonio (1746), *Verdadeiro metodode estudar, para ser útil à la Republica e à Igreja: proporcionado ao estilo e necessidade de Portugal, exposto en varias cartas*, Valensa: na oficina de Antonio Balle.
- Villalobos, Enrique de (1640), *Manual de Confesores*, En Alcala: por Antonio Vazquez, a costa de Manuel López.
- Villalobos, Pedro de (1683) *Escuela espiritual a donde se enseña a los principiantes, a los aprovechados, y a los perfectos todos los passos, que tienen que dar, para que salgan de las culpas hasta ponerse en la estrecha union, con el mismo Dios*, En Madrid: Por Roque de Miranda.
- _____ (1676), *Tratado en que se impugna el nuevo modo de oracion de contemplacion de fe*, que algunos autores enseñan a los principiantes, En Madrid: Por Roque de Miranda.
- Vives, Juan Luis (1781), *Tratado del socorro de los pobres*, En Valencia: En la imprenta de Benito Monfort, impresor del Ex.mo Sr. Arzobispo.
- Ward, Bernardo (1787), *Obra pia, y eficaz modo de remedar la miseria de la gente pobre de España: proponense con solidez los medios adequados para establecer una Hermandad general en España, compuesta de las personas piadosas de todos estados, facilitando arbitrios, sin gravamen, efectos suficientes para socorrer el verdadero pobre, a la viuda, al labrador que le faltó la cosecha, criar huérfanos, acomodar doncellas pobres, recoger vagabundos, faciliatr el riego á los campos, fomentar las industrias &*. En Madrid: En la Imprenta de D. Antonio Espinosa Calle del Espejo.
- _____ (1779), *Proyecto Económico, en que se proponen varias providencias. Dirigidas á promover los intereses de España, con los medios y fondos necesarios para su planificacion*, Madrid: Por D. Joachin Ibarra, Impresor de Cámara de S.M.
- Watt, Isac (1792), *La cultura del entendimiento, ó medios para facilitar la adquisicion de conocimientos utiles humanos: Con las licencias necesarias*. Madrid en la Imprenta Real.

III. BIBLIOGRAFÍA

- A culpa e as lágrimas: fontes, formas e manuais de penitência: (séculos XV-XVIII)*, Porto: Centro Inter-Universitario de História da Espiritualidade da Universidade do Porto, 1995.
- Acín Fanlo, José Luis y Murillo López, Pablo (1993), *Joaquín Ibarra y Marín: impresor, 1725-1785*, Zaragoza: Ibercaja, Diputación General de Aragón.
- Aguilar Piñal, Francisco (1989), *Bibliografía de autores españoles del siglo XVIII*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología, 10 vols.
- _____ (1974), *Sevilla y el teatro en el siglo XVIII*, Oviedo: Cátedra Feijoo, Universidad de Oviedo.
- _____ (1967), *Los comienzos de la crisis universitaria en España: antología de textos del siglo XVIII*, Madrid: Magisterio Español.
- Aguilar, Francisco de Asís, Obispo de Segorbe (1871), *Vida del Excmo. é Ilmo. Sr. Don Antonio Maria Claret, Misionero Apostolico, Arzobispo de Cuba y después de Trajanópolis*, Madrid: Imprenta de Pascual Conesa.
- Ajo, Cándido María (1957-79), *Historia de las Universidades Hispánicas. Orígenes y desarrollo desde su aparición hasta nuestros días*, Ávila: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Institución Alonso de Madrigal, 11 vols.
- Alberro, Solange (2003), "El clero novohispano y la producción de símbolos identitarios: dos ejemplos tempranos", en González Sánchez, Carlos Alberto y Vila Vilar, Enriqueta (comps.), *Grafías del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, México: Fondo Cultura Económica, pp. 555-573.
- _____ (1999), *El águila y la cruz. Los orígenes religiosos de la conciencia criolla*, Mexico, El Colegio de México: Fondo de Cultura Económica.
- Alcaraz Gómez, José F. (1995), *Jesuitas y reformismo. El Padre Francisco de Rávago (1747-1755)*, Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Series Valentina, XXXV.
- Aldea, Quintín (ed.) (1999), *Política y religión en los albores de la Edad Moderna*, Madrid: Real Academia de la Historia.
- Aldea, Quintín (et al.) (1972-75), *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid, Instituto Enrique Florez, 5 vols.
- Alejandre García, Juan Antonio (1994), *El veneno de Dios: la Inquisición de Sevilla ante el delito de sollicitación en confesión*, Madrid: Siglo Veintiuno Editores.

- Almaric, Jean-Pierre (1989), “Guerra y Paz. Nuevos equipos y nuevos usos”, en Bennassar, Bartolomé (et. al.), *Historia de los españoles. Siglos XVIII-XX*, Barcelona: Editorial Crítica, tomo II, pp. 9-37.
- ____ (1989), “Las Españas profundas: campesinos y ciudadanos”, en Bennassar, Bartolomé (et. al.), *Historia de los españoles. Siglos XVIII-XX*, Barcelona: Editorial Crítica, tomo II, pp. 38-98.
- Alonso, Luis Enrique (1994), *Historia del consumo en España. Una aproximación a sus orígenes y primer desarrollo*, Madrid: Debate.
- Alonso Seco, José María (2012), *Juan de Robles. Un reformador social en época de crisis*, Valencia: Editorial Tirant lo Blanch.
- Alsina Torrente, Juan (2006), *Una guerra romántica. 1778-1783, España, Francia e Inglaterra en el mar (trasfondo naval de la independencia de Estados Unidos)*, Madrid: Ministerio de Defensa, Instituto de Historia y Cultura Naval.
- Alvar Ezquerro, Alfredo (coord.) (2009), *Las enciclopedias en España antes de l'encyclopedie*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Alvar Ezquerro, Alfredo y otros (2006), *La economía en la España moderna*, Madrid: Istmo.
- Álvarez Barrientos, Joaquín (1996), “La profesión de escritor ante el reformismo borbónico”, en Agustín Guimerá (ed.), *El reformismo borbónico. Una visión interdisciplinar*, Madrid: Alianza Editoria, CSIC, pp.227-246.
- Álvarez de Miranda, Pedro (1992), *Palabras e ideas. El léxico de la Ilustración temprana en España (1680-1760)*, Madrid: Real Academia Española.
- Álvarez de Morales, Antonio (1988), “El jansenismo en España y su carácter de ideología revolucionaria”, en *Revista de História das Ideias*, vol. 10, Coimbra: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Coimbra, pp. 347-357.
- ____ (1985), *La “Ilustración” y la Reforma de la Universidad en la España del siglo XVIII*, Madrid: Instituto de Estudios Administrativos.
- Álvarez Santaló, León Carlos (2003), “Algunos usos del libro y la escritura en el ámbito conventual: el *Desengaño de religiosos* de sor María de la Antigua (1614-1617)”, en González Sánchez, Carlos Alberto y Vila Vilar, Enriqueta (comps.), *Grafías del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, México: Fondo Cultura Económica, pp. 157-202.
- ____ (2003), “La marginación en la red cultural barroca: Un laberinto de minotauro”, en *Hespérides. Anuario de Investigaciones de los Miembros de la Asociación de Profesores de Geografía e Historia de Bachillerato de Andalucía*, nº 11, pp. 293-306.
- ____ (1999), *Las cofradías de Sevilla en el siglo de la crisis*, Sevilla: Servicio de Publicaciones Universidad de Sevilla.

- ____ (1999), "Religiosidad moderna y cultura lectora en la España de los siglos XVI al XVIII", en Cortés Peña, Antonio Luis y López-Guadalupe, Miguel Luis (eds.), *Estudios sobre Iglesia y sociedad en Andalucía en la Edad Moderna*, Granada: Universidad de Granada, pp.225-265.
- ____ (1997), *Mensaje festivo y estética desgarrada: la dura pedagogía de la celebración barroca*, Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- ____ (1996), "La fiesta religiosa barroca y la ciudad mental", en *Actas de las I Jornadas de Religiosidad Popular*, Almería: Instituto de Estudios Almerienses, pp. 13-28.
- ____ (1996), *La fiesta religiosa barroca y la ciudad mental*, Almería: Instituto de Estudios Almerienses.
- ____ (1980), *Marginación social y mentalidad en Andalucía Occidental: expósitos en Sevilla (1613-1910)*, Sevilla: Consejería de cultura de la Junta de Andalucía.
- Álvarez Santaló, León Carlos, Buxó i Rey, María Jesús y Rodríguez Becerra, Salvador (coords.) (2003), *Religiosidad popular*, Rubí (Barcelona): Anthropos, 3 vols.
- Andrés, Melquíades (1987), *Historia de la Teología Moral Española*, Madrid: Fundación Universitaria Española, Seminario Suarez, 2 tomos.
- ____ (1994), *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, Madrid: Biblioteca Autores Cristianos.
- Anes y Álvarez, Gonzalo (coord.) (2003), *Campomanes en su II Centenario*, Madrid: Real Academia de la Historia.
- ____ (1974), *Las crisis agrarias en la España moderna*, Madrid: Taurus.
- Apolis, Émile (1966), *Les jansenistas espagnols*, Bourdeaux: Société Bordelaise de Diffusion de Travaux des Lettres et Sciences Humaines avec le concours du CNRS.
- Appadurai, Arjun (1986), *The social life of things. Commodities in cultural perspective*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Aranda Pérez, Francisco José (coord.) (2000), *Sociedad y élites eclesiásticas en la España Moderna*, Cuenca: Servicio de Publicaciones de la Universidad Castilla-La Mancha.
- Araya Espinoza, Alejandra (2003), "El discurso sofocado: el epistolario confesional de una monja del siglo XVIII", en *Mapocho. Revista de Humanidades*, N° 53, Primer Semestre, Santiago de Chile: DIBAM, pp. 161-192.
- ____ (1999), *Ociosos, vagabundos y malentretidos en Chile Colonial*, Santiago: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, DIBAM.
- Ares Queija, Berta y Gruzinski, Serge (coord.) (1997), *Entre dos mundo. Fronteras culturales y agentes mediadores*, Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

- Arias de Saavedra Alías, Inmaculada (2009), “Libros, lectores y bibliotecas privadas en la España del siglo XVIII”, en *Chronica Nova*, n ° 35, Granada: Universidad de Granada, pp. 15-61.
- ____ (1996), *El Plan de Estudios de la Universidad de Granada en 1776*, Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada.
- Ariès, Philippe y otros (1987), *Sexualidades occidentales*, Barcelona: Paidós.
- ____ (1983), *El hombre ante la muerte*, Madrid: Editorial Taurus, S.A.
- Arredondo, María Soledad, Civil, Pierre y Moner, Michael (2009), *Paratextos en la literatura española. Siglos XV-XVIII*, Madrid: Collection de la Casa de Velázquez.
- Artola, Miguel (1982), *La Hacienda del Antiguo Régimen*, Madrid: Alianza.
- Aspell, Marcela (2008), “El sacramento de la confesión. Los *manuals* y las *sumas* de confesión”, en *Anuario del CIJS*, n° 11, Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, pp. 431-447.
- Astigarraga, Jesús (2003), *Los ilustrados vascos. Ideas, instituciones y reformas económicas en España*, Barcelona: Crítica.
- Astigarraga, Jesús y Zabalza, Juan (2009), “‘Economía Política’ y ‘Comercio’ en los diccionarios y la literatura enciclopédica española del siglo XVIII”, en *Bulletin Hispanique*, pp. 387-427. [En línea], 111-2 | 2009, Publicado el 01 diciembre 2012, consultado el 08 septiembre 2013. <http://bulletinhispanique.revues.org/998>.
- Astigarraga, Jesús y Usoz, Javier (eds.) (2013), *L'Économie politique et la sphère publique dans le débat des Lumières*, Madrid: Collection de la Casa de Velázquez.
- ____ (2009), “Política y economía en el Análisis del comercio del trigo (1795) de Tomás Anzano”, en *Hispania*, vol. 69, n° 232, Madrid: CSIC, pp. 395-422.
- Aurell, Martin y García de la Borbolla, Ángeles (edits.) (2004), *La imagen del obispo hispano en la Edad Media*, Pamplona: EUNSA.
- Áviles Fernández, Miguel (1976), *Sinapia. Una utopía española del siglo de las Luces*, Madrid: Nacional.
- Azoulai, Martine (1993), *Les péchés du Nouveau Monde. Les manuels pour la confession des Indes XVIe – XVIIe siècle*, Paris : Éditions Albin Michel S.A..
- Bajen Español, Melchor (1976), *Pensamiento de Tomás Sánchez sobre moral sexual*, Granada: Universidad.
- Barbastro Gil, Luis (2008), “Plan de reforma de la iglesia española impulsado por Napoleón Bonaparte”, en *Hispania Sacra*, vol. 60, n° 121, Madrid: CSIC, pp. 267-295.
- Barnes, Monica (1992), “Catechisms and Confessionarios. Distorting Mirrors of Andean Societies”, en Robert V. H. Dover et al. (eds.), *Andean Cosmologies*

- through Time: Persistence and Emergence*, Bloomington: Indiana University Press, pp. 67-92.
- Barona, Josep Lluís, Moscoso, Javier y Pimentel, Juan (eds.) (2003), *La Ilustración y las ciencias. Para una historia de la objetividad*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València.
- Barreiro, Agustín (1992), *El Museo Nacional de Ciencias Naturales (1771-1935)*, Aranjuez: Doce Calles.
- Barrenechea, José Manuel (ed.) (1995), *Moral y economía en el siglo XVIII: antología de textos sobre la usura: Zubiaur, Calatayud, los Cinco Gremios Mayores y Uría Nafarrondo*, Vitoria-Gasteiz: Departamento de Justicia, Economía, Trabajo y Seguridad Social.
- Barrientos García, José (1985), *Un siglo de moral económica en Salamanca (1526-1629)*, Salamanca: Universidad de Salamanca y Biblioteca de la Caja de Ahorros.
- Barrio Gozalo, Maximiliano (2000), “La jerarquía eclesiástica en la España Moderna. Sociología de un élite de poder (1556-1834)”, en *Cuadernos de Historia Moderna*, nº 25, Madrid: Servicio de Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, pp. 17-59.
- Bartolomé Martínez, Bernabé (1988), *Las librerías e imprentas de los jesuitas (1540-1767): una aportación notable a la cultura española*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Bataillon, Marcel (1966), *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Batlloori, Miguel (1966), *La cultura hispanoitaliana de los jesuitas expulsos: españoles, hispanoamericanos y filipinos. 1767-1814*, Madrid: Gredos.
- Baudrillart, Henri Joseph León (1881), *Histoire du luxe privé et public depuis l'antiquité jusqu'à nos jours*, París: Hachete, 4 vols.
- Bello, Eduardo (2004), “Tolerancia, verdad y libertad de conciencia en el siglo XVIII”, en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, Madrid: CSIC, pp. 127-139.
- Beltrán, Francisco (2009), *El libro y la imprenta. Con máximas, aforismos, noticias y disertaciones de diversos autores antiguos y modernos y 143 viñetas*, Valladolid: Editorial Maxtor.
- Benito Ortega, Vanesa (2011), “El Consejo de Castilla y el control de las impresiones en el siglo XVIII. La documentación del Archivo Histórico Nacional”, en *Cuadernos de Historia Moderna*, nº 36, Madrid: Departamento de Historia Moderna, UCM, pp. 179-193.
- Bennassar, Bartolomé (1984), *Los españoles. Actitudes y mentalidad, desde el siglo XVI al siglo XIX*, Madrid: Swan.
- _____ (1976), *Los españoles: actitud y mentalidad*, Barcelona, Argos.

- Berco, Cristián (2009), *Jerarquías sexuales, estatus público. Masculinidad, sodomía y sociedad en la España del siglo de Oro*, Valencia: Publicaciones Universitat de València.
- Berg, Maxine y Eger, Elizabeth (eds.) (2003), *Luxury en eighteenth century. Debates, Desires and Delectable Goods*, Basingstoke (New York): Palgrave.
- Berg, Maxine y Clifford, Helen (1999), *Consumers and luxury. Consumer culture in Europe 1650-1850*, Manchester: Manchester University Press.
- Berger, Peter y Luckmann, Thomas (1968), *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Berlin, Isaiah (2000), *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, Madrid: Fondo de Cultura Económica-España.
- Bernabeu Albert, Salvador (2010), “Velázquez en el purgatorio: los días y los trabajos de un científico en California”, en *Revista de Indias*, vol. LXX, n° 248, CSIC, pp. 213-238.
- ____ (1996), “Las utopías y el reformismo borbónico”, en Agustín Guimerá (ed.), *El reformismo borbónico. Una visión interdisciplinar*, Madrid: Alianza Editoria, CSIC, pp. 247-263.
- Bermingham, Ann y Brewer, John (1997), *The Consumption of Culture, 1600-1800*, London: Routledge.
- Berry, Christopher (1994), *The idea of luxury. A conceptual and historical investigation*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bezhanova, Olga y Pérez-Magallón, Jesús (2004), “La identidad nacional y Calderón en la polémica teatral de 1762-1764”, en *Revista de Literatura*, julio-diciembre, vol. 66, n° 131, Madrid: CSIC, pp. 99-129.
- Biagioli, Mario (2008), *Galileo cortesano. La práctica de la ciencia en la cultura del absolutismo*, Buenos Aires: Katz Editores.
- Bitar Letayf, Marcelo (1975), *Economistas españoles del siglo XVIII y sus ideas sobre el comercio con las Indias*, México: Instituto Mexicano de Comercio Exterior.
- Blumenberg, Hans (2000), *La legibilidad del mundo*, Barcelona: Paidós.
- Boltanski, Luc (1975), *Los usos sociales del cuerpo*, Buenos Aires: Periferis.
- Borobio, Dionisio (2006), *El sacramento de la penitencia en la Escuela de Salamanca: Francisco de Vitoria, Melchor Cano y Domingo Soto*, Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia.
- Bosco de Jesús, Juan (1991), “San José en los devocionarios españoles del siglo XVIII”, en *Estudios Josefinos*, n° 45, Valladolid: Centro Josefino Español, pp. 405-435.
- Bossy, John (1990), “Moral Arithmetic: Seven Sins into Ten Commandments”, en Edmund Leites (ed.), *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*,

- Cambridge: Cambridge University Press, Maison des Sciences de l'Homme, 1988, pp. 214-233.
- ____ (1975), "The Social History of Confession in the Age of the Reformation", en *Transactions of the Royal Historical Society*, Fifth Series, n° 25, Cambridge: University Press, pp. 21-38.
- Bouza Álvarez, Fernando (2003), *Palabra e imagen en la corte. Cultura oral y visual de la nobleza en el Siglo de Oro*, Madrid: Editorial Abada.
- ____ (2001), *Corre manuscrito. Una historia cultural del Siglo de Oro*, Madrid: Marcial Pons.
- ____ (1997), *Del escribano a la biblioteca. La civilización escrita europea en la alta edad moderna (s. XV-XVII)*, Madrid: Síntesis.
- ____ (1997), "Para qué imprimir. De autores, público, impresores y manuscritos en el Siglo de Oro", en *Cuadernos de Historia Moderna*, n° 18, Madrid: Servicio de Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, pp. 31-50.
- ____ (1995), "Contrarreforma y tipografía ¿Nada más que rosarios en sus manos?", en *Cuadernos de Historia Moderna*, n° 16, Madrid: Servicio de Publicaciones Universidad de Madrid, pp. 73-87.
- Bragado Lorenzo, Javier y Caro López, Ceferino (2004), "La censura gubernativa en el siglo XVIII", en *Hispania*, vol. 64, n° 217, Madrid: CSIC, pp. 571-600.
- Bremer-David, Charissa (ed.) (2011), *Paris. Life & Luxury in the Eighteenth Century*, Los Angeles: Paul Galery Museum, Getty Publications.
- Brewer, John y Porter, Roy (1994), *Consumption and the World of Goods*, Routledge.
- Brice, Catherine y Romano, Antonella (dirs.) (1999), *Science et religion de Copernic à Galilée (1560-1610)*, Roma: École française de Rome.
- Brundage, James A. (1987), *Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago and London: University of Chicago Press.
- Burke, Peter (2002), *Historia social del conocimiento: de Gutenberg a Diderot*, Barcelona: Paidós.
- ____ (1998), *Los avatares de "El cortesano": lecturas e interpretaciones de uno de los libros mas influyentes del Renacimiento*, Barcelona: Editorial Gedisa.
- ____ (1996), *Hablar y callar. Usos sociales del lenguaje en la historia*, Barcelona: Editorial Gedisa.
- ____ (1991), *La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid: Alianza Editorial.
- ____ (1984), "How to Become a Counter-Reformation Saint", en Kaspar von Greyerz (ed.), *Religion And Society in Early Modern Europe 1500-1800*, London: German Historical Institute, pp. 45-55.

- Burke, Peter y Po-Chia Hsia, Ronald (eds.) (2010), *La traducción cultural en la Europa moderna*, Madrid: Akal.
- Burrieza Sánchez, Javier (2008), “La Compañía de Jesús y la defensa de la Monarquía hispánica”, en *Hispania Sacra*, vol. 60, n° 121, Madrid: CSIC, pp. 181-229.
- Bustelo García del Real, Francisco (1972), *La población española en la segunda mitad del siglo XVIII*, Madrid: Moneda y Crédito.
- Calatayud, María de los Ángeles (1988), *Pedro Franco Dávila. Primer director del Real Gabinete de Historia Natural fundado por Carlos III*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Camarero, Concepción (dir.) (2002), *El Catastro de Ensenada. Magna averiguación fiscal para alivio de los Vasallos y mejor conocimiento de los Reinos. 1749-1756*, Madrid: Ministerio de Hacienda. Dirección General del Catastro.
- Campagne, Fabián Alejandro (2002), *Homo catholicus, superstitiosus: el discurso antisupersticioso en la España de los XV al XVIII*, Madrid: Miño y Dávila, Universidad de Buenos Aires.
- Cantonné, Jean Philippe (1995), “Le directeur de conscience, le psychanalyste et le philosophe. Réflexion foucaldienne sur l'éthique en tant qu'art de vivre”, en *Daímon. Revista de Filosofía*, n° 11, Murcia: Ediciones de la Universidad de Murcia, pp. 123-130.
- Capel Sáez, Horacio (1985), *La física sagrada: Creencias religiosas y teorías científicas en los orígenes de la geomorfología española: siglos XVII-XVIII*, Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Caporossi, Olivier (2008), “Les madrelènes face à la violence: la pratique du pardon privé au XVII siècle”, en *Hispania Sacra*, vol. 60, n° 121, Madrid: CSIC, pp. 231-266.
- Caravale, Giorgio (2003), *L'orazione proibita. Censura ecclesiastica e letteratura devozionale nella prima età moderna*, Olschki: Firenze.
- Carmagnani, Marcello (2012), *Las islas del lujo. Productos exóticos, nuevos consumos y cultura económica, 1650-1800*, Madrid: Marcial Pons, Ediciones de Historia.
- Caro Baroja, Julio (1985), *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid: Sarpe.
- Caro López, Ceferino (2004), “Censura gubernativa, Iglesia e inquisición en el siglo XVIII”, en *Hispania Sacra*, vol. 56, n° 114, Madrid: CSIC, pp. 479-512.
- _____ (2003), “Los libros que nunca fueron. El control del Consejo de Castilla sobre la imprenta en el siglo XVIII”, en *Hispania*, vol. 63, n° 213, Madrid: CSIC, pp. 161-197.

- Carrasco Martínez, Adolfo (2000), *Sangre, honor y privilegio. La nobleza española bajo los Austrias*, Barcelona: Ariel.
- Casey, James (2001), *España en la Edad Moderna. Una historia social*, Valencia: Publicacions de la Universitat de València.
- Cassar, Carmel (2004), *Honor y vergüenza en el mediterráneo*, Barcelona: Icaria.
- Castaingts Teillery, J. (2002), *Simbolismos del dinero. Antropología y economía: una encrucijada*, Barcelona: Antrophos.
- Castellano, Juan Luis, Dedieu Jean-Pierre y López-Cordón, María Victoria (2000), *La pluma, la mitra y la espada. Estudios de historia institucional en la Edad Moderna*, Madrid: Marcial Pons, Maison des Pays Ibériques.
- Castillo Gómez, Antonio (edit.) (2003), *Libro y lectura en la Península Ibérica y América. Siglos XIII al XVIII*, Salamanca: Junta de Castilla y León.
- Cavieres Figueroa, Eduardo (1998), *Sociedad y mentalidades en perspectiva histórica*, Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso.
- Cayuela, Anne (ed.) (2012), *Edición y literatura en España (siglos XVI y XVII)*, Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Centenera Sánchez-Seco, Fernando (2009), *El tiranicidio en los escritos de Juan de Mariana*, Madrid: Dykinson.
- Certeau, Michel de (2007), *El lugar del otro: historia religiosa y mística*, Buenos Aires: Katz.
- _____ (2006), *La fábula mística: (s. XVI – XVII)*, Madrid: Siruela.
- Chartier, Roger (2006), *Inscribir y borrar. Cultura escrita y literatura (siglos XI-XVIII)*, Buenos Aires: Katz.
- _____ (2002), *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Barcelona: Editorial Gedisa.
- _____ (2000), *Entre poder y placer. Cultura escrita y literatura en la edad moderna*, Madrid: Ediciones Cátedra, 2000.
- _____ (1994), *El orden de los libros. Lectores, autores, bibliotecas en Europa entre los siglos XIV y XVIII*, Barcelona: Editorial Gedisa.
- _____ (1991), *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución Francesa*, Barcelona: Editorial Gedisa.
- Chavarría Mujica, Fernando (2001), “Mentalidad moral y contrarreforma en la España Moderna (fornicarios, confesores e inquisidores: el Tribunal de Logroño (siglos XVI y XVII)”, en *Hispania Sacra*, vol. 53, n° 108, Madrid: CSIC, pp. 725-759.
- Checha Beltrán, José (2004), *Pensamiento literario del siglo XVIII español. Antología comentada*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

- ____ (1996), “La reforma literaria”, en Agustín Guimerá (ed.), *El reformismo borbónico. Una visión interdisciplinar*, Madrid: Alianza Editoria, CSIC, pp. 203-226.
- Chinchilla, Perla y Romano, Antonella (coords.) (2008), *Escrituras de la modernidad. Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*, México: Universidad Iberoamericana.
- Cipolla, Carlo M. y otros (1973), *La decadencia económica de los imperios*, Madrid: Alianza.
- Civale, Gianclaudio (2007), “Domingo de Baltanás, monje solicitante en la encrucijada religiosa andaluza: Confesión, Inquisición y Compañía de Jesús en la Sevilla del Siglo de Oro”, en *Hispania Sacra*, vol. 59, n° 119, enero-junio, Madrid: CSIC, pp. 197-241.
- Clayton, Anthony (2003), *London's coffee houses. A stimulating story*, Historical Publications.
- Cook, Harold J. (2007), *Matters of Exchange. Commerce, Medicine, and Science in the Dutch Golden Age*, New Haven and London: Yale University Press.
- Cortés Peña, Antonio Luis (1995), “Entre la religiosidad popular y la institucional. Las rogativas en la España Moderna”, en *Hispania*, vol. 55, n° 191, Madrid: CSIC, pp.1027-1042.
- ____ (1989), *La política religiosa de Carlos III y las órdenes mendicantes*, Granada: Servicio de Publicaciones Universidad de Granada, 1989.
- Cortés Peña, Antonio Luis y López-Guadalupe Muñoz, Miguel Luis (2007) (eds.), *La Iglesia española en el Edad Moderna. Balance historiográfico y perspectivas*, Madrid: Abada Editores.
- Cremades Griñán, Carmen María (1993), *Borbones, hacienda y súbditos en el siglo XVIII*, Murcia: Universidad de Murcia.
- Cruz, Isabel (1998), *La Muerte. Transfiguración de la vida*, Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Cueto, Roland (1995), “Crisis, conciencia y confesores en la Guerra de Treinta Años”, en *Cuadernos de Investigación Histórica*, n° 16, Madrid: Fundación Universitaria Española, pp. 249-266.
- Curtin, Philip D. (1984), *Cross-cultural trade in world history*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Darton, Robert (2010), *Las razones del libro. Futuro, presente y pasado*, Madrid: Trama Editorial.
- ____ (2008), *Los best sellers prohibidos en Francia antes de la revolución*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- ____ (2006), *El negocio de la Ilustración: Historia editorial de la Encyclopedie, 1775-1800*, México: Fondo Cultura Económica.

- ____ (2003), *Edición y subversión. Literatura clandestina en el Antiguo Régimen*, Madrid: Turner.
- ____ (2003), *El coloquio de los lectores. Ensayos sobre autores, manuscritos, editores y lectores*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Daston, Lorraine (1988), *Classical probability in the Enlightenment*, Princeton: Princeton University Press.
- Davis, Ralph (1967), *A comercial revolution. English overseastrade in seventeenth and eighteenth centuries*, London: The Historical Association.
- Dedieu, Jean Pierre (1992), *L'administration de la foi. L'Inquisition de Tolède (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Madrid: Casa de Velázquez.
- ____ (1979), "'Christianisation' en Nouvelle Castille. Cathécisme, communion, messe et confirmation dans l'archêveché de Tolède 1540-1650", en *Melanges de la Casa de Velázquez*, n° 15, Madrid : Casa de Velázquez, pp. 261-279.
- Dedieu, Jean Pierre and Vincent, Bernard (eds.) (2004), *L'Espagne, l'État, les Lumières*, Madrid: Casa de Velázquez, Mayson des Pays Ibériques.
- Defourneaux, Marcelin (1973), *Inquisición y censura de libros en la España del siglo XVIII*, Madrid: Editorial Taurus.
- ____ (1965), *Pablo de Olavide, el Afrancesado*, México: Editorial Renacimiento.
- Delumeau, Jean (2002), *El miedo. Reflexiones sobre su dimensión social y cultural*, Medellín: Corporación Región.
- ____ (2001), *El miedo en occidente (siglos XIV-XVIII): una ciudad sitiada*, Madrid: Editorial Taurus.
- ____ (1992), *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII*, Madrid: Alianza Editorial.
- ____ (1973), *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Barcelona: Editorial Labor.
- Denzinger, Heinrich Denzinger y Hünermann, Peter (1999), *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebús fidei et morum*, versión castellana de la 38^o edición alemana, Barcelona: Herder.
- Diago Hernando, Máximo (2012), "Los mercaderes en la exportación de lanas finas castellanas durante los siglos XVI y XVII. Una primera aproximación desde el escenario soriano", en *Hispania*, vol. 72, n° 240, Madrid: CSIC, pp. 35-66.
- Díaz Jimeno, Felipe (1987), *Hado y fortuna en la España del siglo XVI*, Madrid: Fundación Universitaria Española.
- Dillard, Heath (1984), *Daughters of the Reconquest. Women in Castilian Town Society, 1100-1300*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Domínguez Ortiz, Antonio (1992), *La sociedad española en el siglo XVII*, Granada: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Universidad de Granada, 3 vols.
- ____ (1984), *Sociedad y Estado en el siglo XVIII español*, Barcelona: Editorial Ariel.

- ____ (1979), "Aspectos sociales de la vida eclesiástica en los siglos XVII y XVIII", en García-Villoslada, Ricardo, Fernández Conde, Javier y Bango Torviso, Isidro (dirs.), *Historia de la Iglesia en España*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, La Editorial Católica, tomo IV, pp. 5-72.
- ____ (1955), *La sociedad española en el siglo XVIII*, Madrid: Instituto Balmes, Departamento de Historia Social, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Domínguez Ortiz, Antonio y Alvar Ezquerro Alfredo (2005), *La sociedad española en la Edad Moderna*, Madrid, Istmo.
- Domínguez, Jorge I. (1985), *Insurrección o lealtad. La desintegración del Imperio español en América*, México: Fondo Cultura Económica.
- Drewermann, Eugen (1996-97), *Psicoanálisis y teología moral*, Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Dufour, Gérard (1996), *Clero y Sexto Mandamiento. La Confesión en la España del siglo XVIII*, Valladolid: Ámbito Ediciones.
- ____ (1989), *Un liberal exaltado en Segovia: el canónigo Santiago Sedeño y Pastor (1769-1823)*, Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Durkheim, Emile (2003), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid: Alianza Editorial.
- Eco, Umberto (1985), *Obra abierta*, Barcelona: Editorial Ariel.
- ____ (2000), *Los límites de la interpretación*, Barcelona: Editorial Lumen.
- ____ (1999), *Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo*, Barcelona, Editorial Lumen.
- Égido, Teófanés (2001), "Los sermones: retórica y espectáculo", en Luis Robot García y Luigi de Rosa (dirs.), *Trabajo y ocio en la época moderna*, Madrid: Editorial ACTAS, pp. 87-110.
- ____ (2000), "Hagiografías y estereotipos de santidad contrarreformista (La manipulación de San Juan de la Cruz)", en *Cuadernos de Historia Moderna*, n° 25, Madrid: Servicio de Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, pp. 61-85.
- ____ (1996), "Religión", en Francisco Aguilar Piñal (edit.), *Historia Literaria de España en el siglo XVIII*, Madrid: Editorial Trotta S.A., CSIC, pp. 738-814.
- ____ (1991), *Las claves de la Reforma y la Contrarreforma*, Barcelona, Editorial Planeta.
- ____ (1985), *La Reforma en Europa*, Madrid, Grupo 16.
- ____ (1979), "El regalismo y las relaciones Iglesia-Estado en el siglo XVIII", en García-Villoslada, Ricardo, Fernández Conde, Javier y Bango Torviso, Isidro (dirs.), *Historia de la Iglesia en España*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, La Editorial Católica, tomo IV, pp. 123-249.

- Eisenstein, Elizabeth L. (1994), *La revolución de la imprenta en la Edad Moderna europea*, Madrid: Editorial Akal.
- Elias, Norbert (1993), *La sociedad cortesana*, Madrid: Fondo Cultura Económica.
- ____ (2010), *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Elliott, John H. Elliott, John H. (2009), *Imperios del mundo Atlántico. España y Gran Bretaña en América (1492-1830)*, México: Taurus.
- ____ (2007), *España y su Mundo. 1500-1700*, Madrid: Editorial Taurus.
- ____ (2004), *El conde-duque de Olivares. El político en una década de decadencia*, Barcelona: Editorial Crítica.
- Enciso Recio, Luis Miguel (2010), *Las sociedades económicas en el Siglo de las Luces*, Madrid: Real Academia de la Historia.
- ____ (2009), “La recepción de la Enciclopedia en España”, en Alfredo Alvar Ezquerro (coord.), *Las enciclopedias en España antes de l'encyclopédie*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 501-545.
- ____ (197?), *La Reforma de la universidad en la época de Carlos III*, Nápoles: Guida Editori.
- Enríquez, Lucrecia (2006), *De colonial a nacional: la carrera eclesiástica del clero secular chileno entre 1650 y 1810*, México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- Ette, Ottmar (2007), *Literatura en movimiento. Espacio y dinámica de una escritura transgresora de fronteras en Europa y América*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Extremera Extremera, Miguel A. (2005), “El delito en el archivo. De escribanos, falseadores y otras gentes de mal vivir en la Castilla del Antiguo Régimen”, en *Hispania*, vol. 65, n° 220, Madrid: CSIC, pp. 465-483.
- Feather, John (1984), “The Commerce of Letters: The Study of the Eighteenth-Century Book Trade”, en *Eighteenth Century Studies*, vol. 17, n° 4, The John Hopkins University, pp. 405-424.
- Felices de la Fuente, María del Mar (2010), “La Cámara de Castilla, el rey y la creación de títulos nobiliarios a inicios del siglo XVIII”, en *Hispania*, vol. LXX, n° 236, septiembre-diciembre, Madrid: CSIC, pp. 661-686.
- Fernández, Aurelio (2004), *Diccionario de Teología Moral*, Burgos: Monte Carmelo.
- Fernández, Cristóbal (1941), *El beato padre Antonio María Claret: historia documentada de su vida y empresa*, Madrid: Editorial Cocusa.
- Fernández, Roberto (ed.) (1985), *España en el siglo XVIII. Homenaje a Pierre Vilar*, Barcelona: Crítica.

- Fernández Cordero, María Jesús (1989-90), "Concepción del mundo y de la vida en los eclesiásticos del siglo XVIII a través de la predicación. Ilustración, pensamiento cristiano y herencia barroca", en *Cuadernos de Historia Moderna*, nº 10, Madrid: Servicio de Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, pp. 81-101.
- Fernández de Córdova Miralles, Álvaro (2005), *Alejandro VI y los Reyes Católicos: relaciones político eclesiásticas (1492-1503)*, Roma: Edizioni Università della Santa Croce.
- Fernández Durán, Reyes (1999), *Gerónimo de Uztáriz (1670-1732). Una política económica para Felipe V*, Madrid: Minerva.
- Ferrer Benimeli, José Antonio (1986), *La masonería española en el siglo XVIII*, Madrid: Siglo XXI.
- ____ (1976-1977), *Masonería, Iglesia e Ilustración*, Madrid: Fundación Universitaria Española, 4 vols.
- Fine, Ben (2002), *The World of Consumption. The Material and Cultural Revisited*, Routledge.
- Fisher, John (1996), "Estructuras comerciales en el mundo hispánico y el reformismo borbónico", en Agustín Guimerá (ed.), *El reformismo borbónico. Una visión interdisciplinar*, Madrid: Alianza Editorial, CSIC, pp. 109-122.
- Flandrin, Jean Louis (1981), *Le sexe et l'occident*, Paris: Editions du Seuil.
- Florescano, Enrique (1977), "Las visiones imperiales de la época colonial: 1500-1811: La historia como conquista, como misión providencial y como inventario de la patria criolla", en *Historia Mexicana*, vol. 27, nº 2, oct-dec., El Colegio de México, pp. 195-230.
- ____ (1976), *1750-1808. La época de las reformas borbónicas y el crecimiento económico*, México: Departamento de Investigaciones Históricas, INAH.
- Fontana, Josep (2002), *La quiebra de la Monarquía Absoluta, 1814-1820. La crisis del Antiguo Régimen en España*, Barcelona: Crítica.
- ____ (1973), *Hacienda y Estado en la crisis final del Antiguo Régimen español, 1823-1833*, Madrid: Instituto de Estudios Fiscales.
- Forte, José Ignacio, Gelabert, Juan E. y Mantecón, Tomás Antonio (eds.) (2002), *Furor et rabies. Violencia, conflicto y marginación en la Edad Moderna*, Santander: Publicaciones Universidad de Cantabria.
- Foucault, Michel (2010), *¿Qué es un autor?*, Buenos Aires: Ediciones literales.
- ____ (2005), *Historia de la sexualidad*, Madrid: Siglo XXI de España Editores, 3 volúmenes.
- ____ (1999), "¿Qué es un autor?", en Foucault, Michel, *Obras esenciales. Entre filosofía y literatura*, Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, vol. I, pp. 329-360.
- ____ (1987), *El orden del discurso*, Barcelona: Tusquets Editores.

- Fox, Robert y Turner, Anthony John (eds.) (1998), *Luxury trades and consumerism in Ancien Regime Paris. Studies in the history of the skilled workfoce*, Brookfield: Ashgate.
- Franco Rubio, Gloria (2009), *Las Sociedades Económicas de Amigos del País: un observatorio privilegiado para la práctica política y el nacimiento de la ciudadanía a finales del Antiguo Régimen*, Donostia-San Sebastián: Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País.
- _____ (2000), *Formas de sociabilidad y estrategias de poder en la España del siglo XVIII*, Madrid: s/n.
- _____ (1993), *Las sociedades económicas de Amigos del País: un exponente de la sociedad ilustrada*, Sevilla: Secretariado de Publicaciones, Universidad de Sevilla.
- Friedland, R. y Robertson, A.F. (eds.) (1990), *Beyond the marketplace. Rethinking economy and society*, Nueva York: Aldine de Gruyter.
- Fuentes Quintana, Enrique (ed.) (2000), *Economía y economistas españoles*, Barcelona: Galaxia Gutenberg, tomo III.
- Gadamer, Hans-Georg (1992), “El significado hermenéutico del significado del tiempo”, en Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método*, Salamanca: Ediciones Sígueme, pp. 360-377.
- Gálvez Ruiz, María Ángeles (2009), “Demanda de plazas en el Consejo de Indias. Méritos y servicios para la promoción de la carrera judicial”, en *Chronica Nova*, nº 35, Granada: Universidad de Granada, pp. 311-331.
- Garate Ojaguren, Montserrat (1993), *Comercio ultramarino e ilustración. La Real Compañía de la Habana*, San Sebastián: Real Sociedad Bascongada de Amigos del País.
- García Aylluardo, Clara (coord.) (2010), *Las reformas borbónicas, 1750-1808*, México: Fondo de Cultura Económica, CIDE, INHERM, CONACULTA.
- García-Baquero González, Antonio (1985), “Andalucía en el siglo XVIII: el perfil de un crecimiento ambiguo”, en Roberto Fernández (edit.), *España en el siglo XVIII. Homenaje a Pierre Vilar*, Barcelona: Editorial Crítica, pp. 342-412.
- García Cárcel, Ricardo (2003), “¿Son creíbles las fuentes inquisitoriales?”, en González Sánchez, Carlos Alberto y Vila Vilar, Enriqueta (comps.), *Grañas del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, México: Fondo Cultura Económica, pp. 96-110.
- García de la Borbolla, Ángeles (2002), *La praesentia y la virtud de los santos en el mundo medieval: la imagen y función del santo a partir de la hagiografía castellano-leonesa del siglo XIII*, Santo Domingo de Silos: Abadía de Santo Domingo de Silos, Colección *Studia Silensia*.

- ____ (2002), “La leyenda hagiográfica medieval ¿una especial biografía?”, en *Memoria y Civilización. Anuario de Historia*, nº 5, Pamplona: Universidad de Navarra, Facultad de Filosofía y Letras, pp. 77-99.
- ____ (1999), “La hagiografía medieval, una particular historiografía. El balance del caso hispano”, en *Hispania Sacra*, vol. 51, nº 104, Madrid: CSIC, pp. 687-702.
- García García, Bernardo (1998), “El confesor Fr. Luis de Aliaga y la conciencia del rey”, en Rurale, Flavio (dir.), *I religiosi a corte. Teologia, politica e diplomazia in Antico Regime*, Roma: Bulzoni, pp. 159-194.
- García Hernán, David (2009), “Manuales de recopilaciones teológicas católicas en la edad moderna en España”, en Alfredo Alvar Ezquerro (coord.), *Las enciclopedias en España antes de l'encyclopedie*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 161-180.
- García Oro, José (1969), *La Reforma de los Religiosos españoles en tiempo de los Reyes Católicos*, Valladolid: Instituto “Isabel La Católica” de Historia Eclesiástica.
- García Regueiro, Ovidio (2003), *Francisco de Cabarrús. Un personaje y su época*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- García Sanz, Ángel (1977), *Desarrollo y crisis del Antiguo Régimen en Castilla la Vieja. Economía y sociedad en tierras de Segovia, 1500-1814*, Madrid: Editorial Akal.
- García Garrosa, María Jesús y Lafarga, Francisco (2004), *El discurso sobre la traducción en la España del siglo XVIII. Estudio y antología*, Kassel: Reichenberg.
- Garrán Martínez, José María (2004), *La prohibición de la mendicidad. La controversia entre Domingo de Soto y Juan de Robles en Salamanca (1545)*, Salamanca: Ediciones Universidad.
- Gelaberto, Martí (2005), *La palabra del predicador: contrarreforma y superstición en Cataluña. Siglos XVII-XVIII*, Lleida: Editorial Milenio.
- Geymonat, Ludovico (2006), *Historia de la filosofía y de la ciencia*, Barcelona: Editorial Crítica.
- Gil, Eusebio (ed.) (1992), *El sistema educativo de la Compañía de Jesús: la Ratio Studiorum*, Madrid: Pontificia Universidad de Comillas.
- Ginzburg, Carlo Ginzburg, Carlo (2010), *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- ____ (1994), *Mitos, emblemas e indicios: morfología e historia*, Barcelona: Editorial Gedisa.
- Gómez Camacho, Francisco (1998), *Economía y filosofía moral: la formación del pensamiento económico europeo en la Escolástica española*, Madrid: Síntesis.

- Gómez Castillo, Antonio (ed.) (2003), *Libro y lectura en la Península Ibérica y América. Siglos XIII al XVIII*, Salamanca: Junta de Castilla y León.
- Gómez Navarro, Soledad (2006), “La eucaristía en el corazón del siglo XVI”, en *Hispania Sacra*, vol. 58, n° 118, Madrid: CSIC, pp. 489-515.
- Gómez Tabanera, José Manuel (1997), *La Sinapia, una España imposible en el mundo austral o la forja de una utopía hispana en el siglo XVII*, España: s/n.
- Góngora, Mario (1966), *Vagabundaje y sociedad fronteriza en Chile (siglos XVII al XIX)*, Santiago de Chile: Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de Chile.
- ____ (1957), *Estudios sobre el galicanismo y la Ilustración católica en América española*, Santiago de Chile: Universidad, Seminario de Historia Medieval y Moderna.
- González Bueno, Antonio (2002), *Antonio José Cavanilles (1745-1804). La pasión por la ciencia*, Madrid: Fundación Jorge Juan.
- González Novalín, José Luis (1979), “Religiosidad y reforma del pueblo cristiano”, en García-Villoslada, Ricardo, Fernández Conde, Javier y Bango Torviso, Isidro (dirs.), *Historia de la Iglesia en España*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, La Editorial Católica, tomo III/1º, pp.351-384.
- González Sánchez, Carlos Alberto (2008), *Atlantes de papel. Adoctrinamiento, creación y tipografía en la monarquía hispánica de los siglos XVI y XVII*, Barcelona: Rubeo.
- ____ (2003), “*Lectio espiritual*. Lectores y lectura en los libros ascético-espirituales de la Contrarreforma”, en González Sánchez, Carlos Alberto y Vila Vilar, Enriqueta (comps.), *Grañas del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, México: Fondo Cultura Económica, pp. 272-300.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar (1989), *La educación popular de los jesuitas*, México, Universidad Iberoamericana.
- Goñi Gaztambide, José (1973), “El cumplimiento pascual en la diócesis de Pamplona en 1801”, en *Hispania Sacra*, vol. 26, n° 52, Madrid, CISC, pp. 361-372.
- ____ (1960), “Orígenes de la Universidad benedictina de Irache”, en *Studia monástica*, n° 2, 2, Barcelona: Abadía de Montserrat, pp. 309-344.
- Gran Enciclopedia de Navarra* (1990), Pamplona: Caja de Ahorros de Navarra, 11 Tomos.
- Greenfeld, Leah (2001), *The Spirit of Capitalism. Nationalism and Economic Growth*, Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press.
- Grell, Ole Peter y Porter, Roy (edit by) (2000), *Toleration in Enlightenment Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Guastavino Gallent, Guillermo (1943), *La imprenta de Don Benito Monfort (1757-1852)*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Guasti, Niccolò (2009), “Rasgos de exilio italiano de los jesuitas españoles”, en *Hispania Sacra*, enero-junio, vol. 61, n° 123, Madrid: CSIC, pp. 257-278.
- _____ (2006), *L’esilio italiano dei gesuiti spagnoli. Identità, controllo sociale e pratiche culturali (1767-1798)*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Gudeman, S. (1986), *Economics as culture. Models and metaphors of livelihood*, Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Guerra, François-Xavier (1993), *Modernidad e Independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, México: Fondo Cultura Económica.
- Guillamon Álvarez, Francisco Javier (1981), *Honor y honra en la España del siglo XVIII*, Madrid: Universidad Complutense, Facultad de Geografía e Historia, Departamento de Historia Moderna.
- Guimerá, Agustí (ed.) (1996), *El reformismo borbónico. Una visión interdisciplinar*, Madrid: Alianza.
- Habermas Jürgen (1978), *L’espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris: Fayot.
- Haliczer, Stephen (1998), *Sexualidad en el confesionario. Un sacramento profanado*, Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- Harré, Rom (comp.) (1986), *The Social Construction of Emotions*, Oxford, Blackwell.
- _____ (1996), *The emotions: social, cultural and biological dimensions*, London: SAGE.
- Hattox, Ralph S. (1985), *Coffe and coffeehouses. The origins of a social beverage in the Medieval Near East*, Washington: University of Washington Press.
- Hazard, Paul (1988), *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, Madrid: Alianza Editorial.
- Heise, Ulla (1987), *Coffee and “coffee-houses”*, Pennsylvania: Schiffer.
- Henderson, W. (1995), *Economics as literature*, Londres: Routledge
- Hernández, Bernat (1998), “Finanzas y hacienda en los territorios de la Monarquía hispánica. Revista de una década historiográfica, 1988-1998”, en *Cuadernos de Historia Moderna*, n° 21, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, pp. 267-326.
- Hernández Benítez, Mauro (1995), *A la sombra de la Corona. Poder local y oligarquía urbana (Madrid 1606-1808)*, Madrid: Siglo XXI.
- Hernando i Delgado, Josep (1980), *Sociedad y cristianismo en un manual de confesores de principios del siglo XIV*, Barcelona: Universidad, Sección de Publicaciones, Ediciones, Intercambio Científico y Extensión Universitaria.
- Herr, Richard (1964), *España y la revolución del siglo XVIII*, Madrid: Aguilar.

- Herrera Gómez, Manuel (1999), *Demografía e ilustración en España*, Granada: Universidad de Granada.
- Herrera Navarro, Jerónimo (ed.) (2004), *Pedro Rodríguez Campomanes. Epistolario (1778-1802)*, Madrid: Fundación Universitaria Española, 2 vols.
- Hildebrand, Dietrich Von (1967), *Deformaciones y perversiones de la moral*, Madrid: Ediciones Fax.
- Horne, Thomas A. (1982), *El pensamiento social de Bernard de Mandeville: virtud y comercio en la Inglaterra del siglo XVIII*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Hsia, Ronald Po-Chia (2010), *El mundo de la renovación católica, 1540-1770*, Madrid: Ediciones Akal.
- ____ (2007), “Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII”, en *Manuscripts. Revista d’història moderna*, Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, n° 25, pp. 29-43.
- ____ (1998), *The World of Catholic Renewal, 1540-1770*, Cambridge: Cambridge University Press.
- ____ (1989), *Social Discipline in the Reformation. Central Europe 1550-1750*, Londres: Routledge.
- Imízcoz Beunza, José M. (1996), “Comunidad, red social y elites. Un análisis de la vertebración social en el Antiguo Régimen”, en José M. Imízcoz Beunza (dir.), *Elites, poder y red social. Las elites del País Vasco y Navarra en la Edad Moderna (estado de la cuestión y perspectivas)*, Bilbao: Servicio Editorial Universidad del País Vasco, pp. 13-50.
- Irigoyen López, Antonio (2008), “Los tratados de perfección sacerdotal y la construcción de la identidad social del clero en la España del siglo XVII”, en *Hispania*, vol. 68, n° 230, Madrid: CSIC, pp. 707-734.
- Israel, Jonathan I. (2012), *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*, México: Fondo de Cultura Económica.
- ____ (1989), *Dutch primacy in world trade, 1585-1740*, Oxford: Oxford University Press.
- Iturbide Díaz, Javier (2007), *Escribir e imprimir. El libro en el reino de Navarra en el siglo XVIII*, Pamplona: Gobierno de Navarra, Servicio de publicaciones.
- Jiménez Lozano, José (et. al.) (1992), *Pecado, Poder y Sociedad en la Historia*, Valladolid: Instituto de Historia Simancas, Universidad de Valladolid.
- Jordán Arroyo, María (2001), “Francisco Monzón y el ‘buen dormir’: la interpretación teológica de los sueños en la España del siglo XVI”, en *Cuadernos de Historia Moderna*, n° 26, Madrid: Servicio de Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, pp. 169-184.

- Jover, José María y Hernández Sandoica, Elena (1985), “España y los tratados de Utrecht”, en José María Jover (dir.), *Historia de España. La época de los primeros Borbones. La nueva monarquía y su posición en Europa (1700-1759)*, Madrid: Espasa-Calpe, tomo 29, vol. 1, pp. 339-442.
- Kamen, Henri (1998), *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro. Cataluña y Castilla, siglos XVI –XVII*, Madrid: Siglo XXI.
- ____ (1987), *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, Madrid: Alianza.
- Kronick, David A. (2001), “The Commerce of Letters: Networks and ‘Invisible Colleges’ in Seventeenth and Eighteenth Century Europe”, en *The Library Quarterly*, vol. 71, n° 1, The University of Chicago Press, pp. 28-43.
- Kwas, Michael (2003), “Ordering the World of Goods: Consumer Revolution and the Classification of Objects in Eighteenth-Century France”, en *Representations*, vol. 82, n° 1, University of California, pp. 87-116.
- Lafarga, Francisco (ed.) (1999), *La traducción en España (1750-1830). Lengua, literatura, cultura*, Lleida: Universidad de Lleida.
- La formation du Parnasse espagnol XV^e-XVIII^e siècle*, en *Bulletin Hispanique*, recurso electrónico: [En línea], consultado el 08 septiembre 2013. URL: <http://bulletinhispanique.revues.org>.
- Lafuente, Antonio et alii (2012), *Las dos orillas de la ciencia. La traza pública e imperial de la Ilustración española*, Madrid: Marcial Pons, Ediciones de Historia.
- Lamet, Miguel Pedro (2004), *Yo te absuelvo, majestad: confesores de reyes y reinas en España*, Madrid: Temas de Hoy.
- Larraga, Francisco (1858), *Prontuario de la Theologia Moral, compuesto primeramente por el P. Fr. Francisco Larraga, del Sagrado Orden de Predicadores: Después reformado y corregido en algunas de sus opiniones, é ilustrado con la explicacion de varias Constituciones de Nuestro Santísimo Padre Benedicto XIV, en especial de las que hablan del Solicitante in Confessione, del Ayuno, etc., por el convento de Santiago del mismo Órden; últimamente acabalo de reformar, añadir y reducir á mejor método, órden y conexion de doctrinas en todos los demás tratados y materias por D. Francisco Santos y Grosin, Pbro., y profesor de teologia. Y novísimamente adicionado y corregido por el Excmo. Sr. D. Antonio Maria Claret, Aarzobispo de Cuba. Va añadido al fin un tratado especial sobre la aceptación, cumplimiento y reducción de misas, por el M. D. Magin Ferrer, Secretario de Camara y Gobierno del Excmo. e Ilmo. Señor Arzobispo de Burgos, como tambien unas observaciones sobre la moderna Bula de la Cruzada, y una apéndice sobre las virtudes cardinales y morales, traducido de la obra de Scavini. Cuarta edición*

revisada. Barcelona: Librería Religiosa. Imprenta de Pablo Riera, Calle de Robador, num. 24 y 26.

____ (1860), *Prontuario de la Theologia Moral, compuesto primeramente por el P. Fr. Francisco Larraga, del Sagrado Orden de Predicadores: Después reformado y corregido en algunas de sus opiniones, é ilustrado con la explicacion de varias Constituciones de Nuestro Santísimo Padre Benedicto XIV, en especial de las que hablan del Solicitante in Confessione, del Ayuno, etc., por el convento de Santiago del mismo Orden; últimamente acabalo de reformar, añadir y reducir á mejor método, órden y conexion de doctrinas en todos los demás tratados y materias por D. Francisco Santos y Grosin, Pbro., y profesor de teologia. Y novísimamente adicionado y corregido por el Excmo. Sr. D. Antonio Maria Claret, Arzobispo de Cuba. Va añadido al fin un tratado especial sobre la aceptación, cumplimiento y reducción de misas, por el M. D. Magin Ferrer, Secretario de Camara y Gobierno del Excmo. e Ilmo. Señor Arzobispo de Burgos, como tambien unas observaciones sobre la moderna Bula de la Cruzada, y una apéndice sobre las virtudes cardinales y morales, traducido de la obra de Scavini. Quinta Edición Revisada. Barcelona: Librería Religiosa. Imprenta de Pablo Riera, Calle de Robador, num. 24 y 26.*

____ (1862), *Prontuario de Theologia Moral, DEL P. LÁRRAGA, adicionado y corregido por el Excmo. e Ilmo. SR. D. Antonio Maria Claret, Arzobispo de Cuba, y reducido a compendio por el Dr. D. Fernando Sanchez y Rivera, Canónigo Magistral de la Sta. Iglesia Catedral de Ceuta. Van añadidas al fin varias tablas muy útiles á los que se dedican á los sagrados ministerios. Con licencia de la Autoridad Eclesiástica. Málaga: Imprenta de D. Santiago Casilari, calle de Comedias, núm. 11.*

Larraga-Saralegui (1919), *Prontuario de Theologia Moral al tenor de las ultimas disposiciones de la Iglesia y de los últimos códigos de España, de America latina y de Filipinas con los últimos privilegios de America y de Filipinas con los últimos privilegios de américa y de filipinas y sus respectivos concilios. Tercera edición corregida y aumentada en conformidad al nuevo Código de Derecho Canónico y posteriores resoluciones de la Santa Sede por el P. Lect. y Dr. Fr. Juan Sánchez Del Sagrado Orden de Predicadores. Con las debidas licencias. Madrid: Establecimiento tipográfico de Jaime Ratés. Costanilla de San Pedro, número 6.*

Latorre Ciria, José Manuel (2009), “Perfiles de un grupo eclesiástico: los canónigos aragoneses del último tercio del siglo XVIII”, en *Hispania Sacra*, vol. 61, nº 124, Madrid: CSIC, pp. 545-569.

Lavenia, Vincenzo (2004), *L'infamia e il perdon: tributi, pene e confessione nella teologia morale della prima età moderna*, Bologna: Il Mulino.

- Lavenia, Vincenzo y Paolin, Giovanna (a cura di) (2011), *Riti di passaggio, storie di giustizia*, Pisa: Edizioni della Normale.
- La polémica de la ciencia española*, Introducción, selección y notas de Ernesto y Enrique García Camarero, Madrid, Alianza Editorial, 1970.
- Leal Bonmati, María del Rosario (2007), “José de Cañizares /1676-1750): un panorama crítico, una reivindicación literaria”, en *Revista de Literatura*, julio-diciembre, vol. 69, n°. 138, Madrid: CSIC, pp. 487-518.
- Le Goff, Jacques (2003), *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media*, Barcelona: Editorial Gedisa.
- ____ (1996), *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona: Editorial Gedisa.
- ____ (1991), *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Barcelona: Paidós.
- Levi, Giovanni (1990), *La herencia inmaterial. La historia de un exorcista piamontés del siglo XVII*, Madrid: Nerea.
- Lombardi, Paolo (2005), *Il secolo del diavolo: esorcismi, magia e lotta sociale in Francia (1565-1662)*, Roma: Edizioni di storia e letteratura.
- López, François (1999), *Juan Pablo Forner (1756-1797) y la crisis de la conciencia española*, Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura.
- ____ (1984), “Gentes y oficios de la librería española a mediados del siglo XVIII”, en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, tomo 33, n° 1, México: El Colegio de México, pp. 165-185.
- López Arandia, María Amparo (2010), “Dominicos en la corte de los Austrias: el confesor del rey”, en *Tiempos Modernos. Revista electrónica de Historia Moderna*, vol. 7, n° 20. Este corresponde a un recurso electrónico. En: <http://www.tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm/article/viewFile/218/273>
- López-Cordón, María Victoria (1978), “Predicación e inducción política: Fray Diego José de Cádiz”, en *Hispania*, vol. 38, n° 138, Madrid: CSIC, pp. 71-120.
- López-Cordón, María Victoria et Franco Rubio, Gloria (1997), *Un voltairien espagnol à la fin du XVIII siècle. Mariano Luis de Urquijo*, Oxford: Voltaire Foundation.
- López Estrada, Francisco (1980), *Tomás Moro y España. Sus relaciones hasta el siglo XVIII*, Madrid: Universidad Complutense.
- López Linage, Javier (1989), *Agricultores, botánicos y manufactureros en el siglo XVIII. Los sueños de la Ilustración española*, Madrid-Barcelona: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación y Editorial LUnwerg.
- Los novatores como etapa histórica*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1996.

- Lynch, John (1991), *El siglo XVIII. Historia de España, XII*, Barcelona: Editorial Crítica.
- Llombart Rosa, Vicente (1992), *Campomanes, economista y político de Carlos III*, Madrid: Alianza.
- Lluch, Enst (1999), *Las Españas vencidas del siglo XVIII: claroscuros de la Ilustración*, Barcelona: Crítica, Grijalbo.
- Madero, Marta (1992), *Manos violentas, palabras vedadas: La injuria en Castilla y León (siglos XIII-XV)*, Madrid: Editorial Taurus.
- Mantecón Movellán, Tomás Antonio (1990), *Contrarreforma y religiosidad popular en Cantabria. Las cofradía religiosas*, Santander: Publicaciones Universidad de Cantabria.
- Maravall, José Antonio (1998), *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*, 7º edición, Barcelona: Editorial Ariel.
- ____ (1982), *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*, México: Siglo XXI.
- ____ (1979), *Poder, honor y elites en el siglo XVII*, México: Siglo XXI.
- ____ (1975), *Estudios de historia del pensamiento. Siglo XVII*, Madrid: Cultura Hispánica.
- Marchena Fernández, Juan y Kuethe. Allen J. (coords.) (2005), *Soldados del rey. El ejercito Borbónico en América colonial en vísperas de la Independencia*, Castelló de la Plana: Universitat Jaume I.
- Márquez Macías, Rosario (2002), *El trasvase cultural a América. Las bibliotecas privadas de los emigrantes españoles en el siglo XVIII*, Sevilla: Aconcagua Libros.
- Martín Baños, Pedro (2005), “Familiar, retórica, cortesana: disfraces de la carta en los tratados epistolares renacentistas”, en *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*, IV, Madrid: Servicio de Publicaciones de Madrid, pp. 15-30.
- Martín Hernández, Francisco (1979), “La formación del clero en los siglos XVII y XVIII”, en García-Villoslada, Ricardo, Fernández Conde, Javier y Bango Torviso, Isidro (dirs.), *Historia de la Iglesia en España*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, La Editorial Católica, tomo IV, pp. 523-582.
- ____ (1973), *Los seminarios españoles en la época de la ilustración. Ensayo de una pedagogía eclesiástica en el siglo XVIII*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- ____ (1960), *Un seminario español pretridentino, el Real Colegio Eclesiástico de San Cecilio de Granada: 1492-1842*, Valladolid: Universidad de Valladolid, Facultad de Filosofía y Letras.
- Martínez Ferrer, Luis (1998), *La penitencia en la primera evangelización de México (1523-1585)*, México: Publicaciones Universidad Pontificia de México.

- ____ (1996), *Directorio para confesores y penitentes: La pastoral de la Penitencia en el Tercer Concilio Mexicano (1585)*, Pamplona: Ediciones EUNATE.
- Martínez Gil, Fernando y Rodríguez González, Alfredo (2000), “Del Barroco a la Ilustración en una fiesta del Antiguo Régimen: el Corpus Christi”, en *Cuadernos de Historia Moderna, Anejos*, I, Madrid: Servicio de Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, pp. 151-175.
- Martínez Millán, J., Rivero Rodríguez, M. y Versteengen, G. (coords.) (2012), *La Corte en Europa: Política y Religión (Siglos XVI-XVIII)*, Madrid: Editorial Polifemo, tomo I.
- Martínez Millar, José, Pizarro Llorente, Henar y Jiménez, Esther (coord.) (2012), *Los jesuitas. Religión, política y educación (s. XVI-XVIII)*, Madrid: Pontificia Universidad de Comillas.
- Martínez Neira, Manuel y Villalba Pérez, Enrique (1998), “Control regio y visitas universitarias: la reforma de Alcalá”, en Martínez Ruiz, Enrique, Pazzis Pi Corrales, Magdalena de, Villalba Pérez, Enrique Villalba y García Hernán, David (coords.), *Doctores y Escolares: II Congreso de Historia de las Universidades hispánicas (Valencia, 1995)*, Presentación Pedro Ruiz Torres, Prólogo Mariano Peset, Valencia: Servei de Publicacions de la Universitat de València, tomo II, pp. 49-59.
- Martínez Peña, Leandro (2007), *El confesor del rey en el Antiguo Régimen*, Madrid: Editorial Complutense.
- Martínez Quintero, María Esther (1977), *Los grupos liberales antes de las Cortes de Cádiz*, Madrid: Narcea.
- Martínez Ruiz, Enrique (dir.) (2004), *El peso de la Iglesia: cuatro siglos de órdenes religiosas en España*, San Sebastián de los Reyes: Editorial ACTAS.
- Martínez Ruiz, Enrique y Pi Corrales, Magdalena de Pazzis (eds.) (2008), *Ilustración, ciencia y técnica en el siglo XVIII español*, Valencia: Publicacions de la Universitat de València.
- ____ (1998), *Carlos Linneo y la ciencia ilustrada en España*, Madrid, Fundación Berndt Wistedt.
- Martínez Shaw, Carlos (1996), *El Siglo de las Luces. Las bases intelectuales del reformismo*, Madrid: Temas de Hoy.
- ____ (1985), “La Cataluña del siglo XVIII bajo el signo de la expansión”, en Roberto Fernández (ed.), *España en el siglo XVIII. Homenaje a Pierre Vilar*, Barcelona: Editorial Crítica, pp. 55-131.
- Martínez Valle, Carlos (2008), *Anatomía de la libertad: el libre arbitrio y el fundamentalismo pretestante, el antirrigorismo escolástico y el*

- republicanismo humanista, 1559-1649*, Madrid: Servicio de Publicaciones Universidad Complutense de Madrid.
- Martínez Vigil, Ramón (1884), *La orden de predicadores, sus glorias en santidad, apostolado, ciencias, artes y gobierno de los pueblos*, Madrid: Imprenta de Antonio Pérez Dubrull.
- Mas Galvañ, Cayetano (2003), *La educación superior en la Murcia del siglo XVIII*, San Vicente del Raspeig: Universidad de Alicante.
- ____ (1982), “Jansenismo y regalismo en el seminario de San Fulgencio de Murcia”, en *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, nº 2, Alicante: Publicaciones Universidad de Alicante, Departamento de Historia Moderna, pp. 259-290.
- McCloskey, D. (1994), *Knowledge and persuasion in economics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- McKenzie, Donald F. (2004), *La bibliografía y la sociología de los textos*, Madrid: Editorial Akal.
- McLaren, Angus (2010), *Impotencia. Una historia cultural*, Valencia: Publicaciones Universitat de València.
- Medina, José Toribio (1908), *La imprenta en Puebla de los Ángeles (1640-1821)*, Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.
- ____ (1904), José Toribio Medina, *La imprenta en Lima (1584-1824)*, Santiago de Chile: Impreso y grabado en casa del Autor.
- Melgosa, Oscar (2010), “Entre el progreso y la tradición: un sermón ilustrado para las exequias de Carlos III”, en *Hispania Sacra*, vol. 62, nº 126, Madrid: CSIC, pp. 661-695.
- Menéndez Pelayo, Marcelino (1992), *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 3 vols.
- Mestre Sanchís, Antonio (2008), “La Ilustración valenciana en España y en Europa”, en Enrique Martínez Ruiz y Magdalena de Pazzis Pi Corrales (eds.), *Ilustración, ciencia y técnica en el siglo XVIII español*, Valencia: Publicacions de la Universitat de València, pp. 41-62.
- ____ (2003), *Apología y crítica de España en el siglo XVIII*, Madrid: Marcial Pons, Ediciones de Historia.
- ____ (2002), *Humanistas, políticos e ilustrados*, Alicante: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alicante.
- ____ (2000), *Historia, fueros y actitudes políticas. Mayans y la historiografía del XVIII*, Valencia: Universitat de Valencia.
- ____ (1999), *Don Gregorio Mayans y Siscar: entre la erudición y la política*, Valencia: Diputació de València, Área de Cultura.

- _____ (1996), “La actitud religiosa de los católicos ilustrados”, en Agustín Guimerá (ed.), *El reformismo borbónico. Una visión interdisciplinar*, Madrid: Alianza Editorial, CSIC, pp. 147-163.
- _____ (1979), “Religión y cultura en el siglo XVIII”, en García-Villoslada, Ricardo, Fernández Conde, Javier y Bango Torviso, Isidro (dirs.), *Historia de la Iglesia en España*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, La Editorial Católica, tomo IV, pp. 583-743.
- _____ (1968), *Ilustración y reforma de la Iglesia: pensamiento político-religioso de Don Gregorio Mayans y Siscar (1699-1781)*, Valencia: Artes Gráficas Soler.
- Millar Carvacho, René (2003), “Rosa de Santa María (1586-1617). Génesis de su santidad y primera hagiografía”, en *Historia*, n° 36, Santiago de Chile: Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile, pp. 255-273.
- Millar Carvacho, René y Larraín Mira, Paz (1991-1992), “Notas para la historia de la cultura en el período indiano. La biblioteca del Obispo de Santiago Juan Bravo del Rivero y Correa (1685-1752)”, en *Historia*, n° 26, Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Minois, Georges (1994), *Historia de los infiernos*, Barcelona: Paidós.
- _____ (1988), *Le confesseur du roi: les directeurs de conscience sous la monarchie française*, Paris : Fayard.
- Miralles Martínez, Pedro y Molina Puche, Sebastián (2007), “Socios pero no parientes. Los límites de la promoción social de los comerciantes extranjeros en la Castilla moderna”, en *Hispania*, vol. 67, n° 226, Madrid: CSIC, pp. 455-486.
- Molas Ribalta, Pere (1985), *La burguesía mercantil en la España del antiguo régimen*, Madrid: Cátedra.
- Morales Moya (1983), *Poder político, economía e ideología en el siglo XVIII español: la posición de la nobleza*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Morán Ortí, Manuel (2001), “El libro religioso durante la crisis del Antiguo Régimen. Un estudio cuantitativo a través del Diario de Madrid”, en *Hispania Sacra*, vol. 53, n° 107, Madrid: CSIC, pp. 133-148.
- Morgado García, Arturo (2004), “Los manuales de confesores en la España del siglo XVIII”, en *Cuadernos dieciochistas*, vol. 5, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 123-145.
- _____ (2000), *Ser clérigo en la España del Antiguo Régimen*, Cádiz: Publicaciones de la Universidad de Cádiz.
- _____ (1996-97), “Pecado y confesión en la España del Antiguo Régimen: los manuales de confesores”, en *Trocadero. Revista de historia moderna y contemporánea*, n° 8-9, Cádiz: Servicio Publicaciones Universidad de Cádiz, pp. 119-148.

- ____ (1992), “Cofradías y hermandades en el Cádiz de los siglos XVII y XVIII”, en *Actas de los VII Encuentros de Historia y Arqueología: Gremios, hermandades y cofradías. Una aproximación científica al asociacionismo profesional y religioso en la Historia de Andalucía*, San Fernando: Fundación Municipal de Cultura, vol. I, pp. 43-62.
- Moscoso, Javier (2001), “Los efectos de la imaginación: medicina, ciencia y sociedad en el siglo XVIII”, en *Asclepio. Revista de historia de la medicina y de la ciencia*, vol. LIII, n° 1, pp. 141-171.
- Munck, Thomas (2001), *Historia social de la Ilustración*, Barcelona: Crítica.
- Muñoz de Juana, Rodrigo (1998), *Moral y economía en la obra de Martín de Azpilcueta*, Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- Muñoz Garmendia, Félix (coord.) (2004), *La botánica ilustrada, Antonio José Cavanilles (1745-1804): jardines botánicos y expediciones científicas*, Madrid-Barcelona: Caja Madrid Obra Social, Lunweg Editores.
- ____ (coord.) (2003), *La botánica al servicio de la Corona. La expedición de Ruiz, Pavón y Dombey al virreinato del Perú*, Madrid: Real Jardín Botánico, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Lunweg Editores, Obra Social de Caja Madrid.
- Muñoz Navarro, Daniel (ed.) (2011), *Comprar, vender y consumir. Nuevas aportaciones a la historia del consumo en la España moderna*, Valencia: Publicaciones de la Universidad de Valencia.
- Muthu, Sankar (2003), *Enlightenment against Empire*, Princeton-Oxford: Princeton University Press.
- Nadal, Jordi (1984), *La población española (siglos XVI a XX)*, Barcelona: Editorial Ariel.
- Nalle, Sara T. (2008), *God in La Mancha. Religious Reform and the People of Cuenca, 1500-1650*, Baltimore: John Hopkins University Press.
- Navarro Brotóns, Víctor (1995), “The Reception of Copernicus in Sixteenth-Century Spain: The Case of Diego de Zuñiga”, en *Isis*, vol. 86, n° 1, The History of Science Society, pp. 52-78.
- Navarro Brotóns, Víctor y Eamon, Williams (eds.) (2007), *Más allá de la Leyenda Negra. España y la Revolución Científica*, Valencia: Publicaciones Univesitat de València, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Navarro García, Luis (1995), *Las reformas borbónicas en América. El plan de intendencias y su aplicación*, Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.
- Negredo del Cerro, Fernando (2006), *Los predicadores de Felipe IV. Corte, intrigas y religión en la España del Siglo de Oro*, Madrid: Editorial ACTAS.

- ____ (2002), “La hacienda y la conciencia. Las propuestas del confesor del Conde Duque para el saneamiento de las finanzas reales (1625)”, en *Cuadernos de Historia Moderna*, n° 27, Madrid: Servicio de Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, pp. 171-196.
- ____ (2001), “La teologización de la política. Confesores, valido y gobierno de la Monarquía en tiempos de Calderón”, en José Alcalá-Zamora y Ernest Belenguer (coords.), *Calderón de la Barca y la España del Barroco*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Sociedad Estatal España Nuevo Milenio, vol. I, pp. 707-724.
- Nieto Olarte, Mauricio (1995), “Políticas imperiales en la Ilustración española: Historia Natural y la apropiación del Nuevo Mundo”, en *Historia Crítica*, n° 11, julio-diciembre, Bogotá: Departamento de Historia, Universidad de Los Andes, pp. 39-52.
- Nieto Olarte, Mauricio, Castaño, Paola y Ojeda, Diana (2005), “Ilustración y orden social: El problema de la población en el Semanario del Nuevo Reyno de Granada (1808-1810)”, en *Revista de Indias*, vol. LXV, n° 235, CSIC, pp. 683-708.
- Nieva Ocampo, Guillermo (2012), “La observancia dominica y la Monarquía castellana: Compromiso político y disciplinamiento social (1460-1540)”, en J. Martínez Millán, M. Rivero Rodríguez y G. Versteegen (Coords.), *La Corte en Europa: Política y Religión (Siglos XVI-XVIII)*, Madrid: Editorial Polifemo, tomo I, pp. 513-561.
- ____ (2006), “Incorporarse a Jesucristo: practicas sacramentales y penitenciales entre los dominicos castellanos en el siglo XVI”, en *Hispania Sacra*, vol. 58, n° 117, Madrid: CSIC, pp. 39-67.
- Nussbaum, Martha C. (2008), *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, Barcelona: Editorial Paidós.
- Oatley, Keith (2006), *Understanding emotions*, Malden: Blackwell.
- ____ (2004), *Emotions: a brief history*, Malden: Blackwell.
- Oberman, Heiko A. (1992), *Lutero. Un hombre entre Dios y el diablo*, Madrid: Alianza Editorial.
- Oestreich, Gerhard (1982), “The structure of the absolute state”, en Gerhard Oestreich (1982), *Neostoicism & the Early Modern State*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 258-273.
- Olavide, Pablo de (1969), *Plan de estudios para la Universidad de Sevilla*, estudio preliminar de Francisco Aguilar Piñal, Barcelona: Ediciones de cultura popular.
- O’Phelan Godoy, Scarlett y Salazar-Soler, Carmen (eds.) (2005), *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el Mundo*

- Ibérico, siglos XVI-XIX*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero e Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Orduna Portús, Pablo (2012), "Formas de religiosidad de la nobleza navarra en la Edad Moderna", en *Hispania Sacra*, vol. 64, n° 130, Madrid: CSIC, pp. 583-622.
- Orrego González, Francisco (2006), *Muerte, Santidad y Representación. Ensayo histórico sobre Fray Pedro de Bardeci: un modelo popular de identidad en Chile colonial. Siglo XVII*, Santiago: Publicaciones San Francisco-Alameda.
- Ostolaza Elizondo, María Isabel (2008), "La vida intelectual en los monasterios cistercienses navarros. La escuela de gramática y biblioteca del monasterio de Iranzu en el s. XVI", en *Hispania Sacra*, vol. 60, n° 121, Madrid: CSIC, pp. 143-171.
- Pagden, Anthony (2002), *La Ilustración y sus enemigos*, Barcelona: Ediciones Península.
- ____ (1997), *Señores de todo el mundo. Ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*, Barcelona: Ediciones Península.
- ____ (1991), *El imperialismo español y la imaginación política. Estudios sobre teoría social y política europea e hispanoamericana (1513-1830)*, Barcelona: Planeta.
- Page, Carlos (2009), "Arte y arquitectura efímera en los funerales reales de Córdoba del Tucumán", en *Hispania Sacra*, vol. 61, n° 124, Madrid: CSIC, pp. 423-446.
- Palau y Dulcet, Antonio (1990), *Manual del librero Hispano-Americano. Inventario bibliográfico de la producción científica y literaria de España y de la América Latina desde la invención de la imprenta hasta nuestros días, con el valor comercial de todos los artículos descritos*, Madrid: Julio Ollero, 7 vols.
- Palomo, Federico (1997), "'Disciplina christiana'. Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna", en *Cuadernos de Historia Moderna*, n° 18, Madrid: Servicio de Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, pp. 119-136.
- ____ (2005), "Corregir letras para unir espíritus. Los jesuitas y las cartas edificantes en el Portugal del siglo XVI", en *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*, IV, Madrid: Servicio de Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, pp. 57-81.
- Palop Ramos, José Miguel (1977), *Fluctuaciones de precios y abastecimiento en la Valencia del siglo XVIII*, Valencia: Institución Alfonso el Magnánimo.
- Pampliega Pedreira, Víctor (2013), *Las redes de la censura. El Consejo de Castilla y la censura libraria en el siglo XVIII*, Madrid: Tesis doctoral inédita, Departamento de Historia Moderna, Universidad Complutense de Madrid.

- Pardo Tomás, José (1991), *Ciencia y censura. La Inquisición Española y los libros científicos en los siglos XVI y XVII*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Pascual López, Esther (2000), *Bernard Mandeville: legitimación de la fantasía y orden espontáneo*, Madrid: Sequitur.
- Pendergrast, Mark (2002), *El café. Historia de una semilla que cambió el mundo*, Buenos Aires: Ediciones B.
- Peña Díaz, Manuel (2003), "Normas y transgresiones. La cultura escrita en el Siglo de Oro", en González Sánchez, Carlos Alberto y Vila Vilar, Enriqueta (comps.), *Grañas del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, México: Fondo Cultura Económica, pp. 120-139.
- ____ (2002), "Libros permitidos, lecturas prohibidas (siglos XVI-XVII)", en *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*, I, Madrid: Servicio de Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, pp. 85-101.
- ____ (2001), *La cultura del libro en la Edad Moderna: Andalucía y América*, Córdoba: Servicio de Publicaciones Universidad de Córdoba.
- ____ (1997), *El laberinto de los libros: historia cultural de la Barcelona del Quinientos*, Madrid: Fundación Germán Sánchez Ruipérez.
- Pérez Bayer, Francisco (2002), *Diario histórico de la reforma de los seis Colegios Mayores de Salamanca, Valladolid y Alcalá*, Valencia: Generalitat Valenciana, Dirección General del Llibre, Arxius i Biblioteques.
- Pérez Estévez, Rosa María (1976), *El problema de los vagos en la España del siglo XVIII*, Madrid: Confederación Española de Cajas de Ahorro.
- Pérez García, Rafael (2006), *La imprenta y la literatura espiritual castellana en la España del Renacimiento, 1470-1560. Historia y estructura de una emisión cultural*, Sevilla-Gijón: Ediciones Trea.
- ____ (2005), "La biblioteca del convento de San Antonio de Padua de Lora del Río: libros de autor franciscano (1646)", en *Hispania Sacra*, vol. 57, n° 116, Madrid: CSIC, pp. 745-796.
- Pérez Magallón, Jesús (2002), *Construyendo la modernidad, la cultura española en el tiempo de los novatores (1675-1725)*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de la Lengua Española.
- Pérez Sarrión, Guillermo (2008), "Intereses financieros y nacionalismo. La pugna entre mercaderes banqueros españoles y franceses en Madrid, 1766-1796", en *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*, VII, Madrid: UCM, pp. 31-72.
- Peristiany, John George (1968), *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*, Barcelona: Editorial Labor.
- Perlingieri, Pietro (1988), *Alfonso de Liguori giurista: la priorità della giustizia e dell'equità sulla lettera della legge*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.

- Peset Reig, Mariano y Peset Reig, José Luis (1969), *El reformismo de Carlos III y la Universidad de Salamanca: el plan de Estudios dirigido a la Universidad por el Consejo de Castilla en 1771*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Peset Reig, Mariano (1974), *La Universidad española (siglos XVIII y XIX): despotismo ilustrado y revolución liberal*, Madrid: Editorial Taurus.
- Petrucci, Armando y Gimeno Blay, Francisco M. (edit.) (1995), *Escribir y leer en Occidente*, Valencia: Seminario Internacional de Estudios sobre la Cultura Escrita "José Trenchs Òdena", Publicacions de la Universitat de València.
- Petrucci, Armando (1999), *Alfabetismo, escritura y sociedad*, Barcelona: Editorial Gedisa.
- Pietchsmann, Horst (1996), *Las reformas borbónicas y el sistema de intendencias en Nueva España. Un estudio político-administrativo*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Pimentel Igea, Juan (2003), *Testigos del mundo. Ciencia, literatura y viajes en la Ilustración*, Madrid, Marcial Pons, Ediciones de Historia.
- ____ (1998), *La Física de la Monarquía. Ciencia y política en el pensamiento colonial de Alejandro Malaspina (1754-1810)*, Aranjuez (Madrid), Doce Calles.
- Prieto Bernabé, J.M. (2005), "Espacios, formas y manifestaciones modernas de la cultura escrita: España y Portugal (siglos XVI-XIX)", en *Hispania*, vol. 65, n° 221, Sección Monográfica, Madrid: CSIC.
- Prodi, Polo (2008), *Una historia de la justicia: de la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho*, Buenos Aires: Katz Editores.
- ____ (1994), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologna: Il Mulino.
- Prosperi, Adriano (2009), *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino: G. Einaudi.
- ____ (2008), *El Concilio de Trento: una introducción histórica*, Valladolid: Consejería de Cultura y Turismo.
- ____ (a cura di) (2006), *Salvezza delle anime, disciplina dei corpi. Un seminario sulla storia del battesimo*, Pisa: Edizioni della Normale.
- ____ (1995), "El Inquisidor como confesor", en *Studia historica, Storia moderna*, n° 13, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 61-87.
- Puerto Sarmiento, Francisco Javier (1992), *Ciencia de Cámara. Casimiro Gómez Ortega (1741-1818), el científico cortesano*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- ____ (1988), *La ilusión quebrada. Botánica, sanidad y política científica en la España Ilustrada*, Barcelona-Madrid: Serbal, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

- Pueyo Colomina, Pilar (1991), *Iglesia y sociedad zaragozanas a mediados del siglo XVIII, la visita pastoral del obispo Francisco Añoa a su diócesis (años 1745-1749)*, Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- Quintana Aldea, Vaquero, María Martínez, Thomas y Vives Gatell, Juan (comps.) (1972-75), *Diccionario de historia eclesiástica de España*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Quintanilla, Joaquín F. (1999), *Naturalistas para una Corte Ilustrada*, Colección de Historia Natural "Theatrum Naturae", Aranjuez (Madrid): Ediciones Doce Calles.
- Ramos Palencia, Fernando y Yun Casalilla, Bartolomé (eds.) (2012), *Economía política desde Estambul a Potosí. Ciudades estado, imperios y mercados en el Mediterráneo y en el Atlántico ibérico, c. 1200-1800*, Valencia: Publicacions Universitat de València.
- Reder Gadow, Marion (2001), "La consolidación del cambio dinástico: las negociaciones de los tratados diplomáticos de 1713-1715", en María Antonia Bel Bravo, José Fernández García y José Miguel Delgado Barrado (eds.), *El cambio dinástico y sus repercusiones en la España del siglo XVIII*, Jaen: Universidad de Jaen, pp. 119-136.
- Redondo, Agustine (1985), *Amours légitimes, amours illégitimes en Espagne (XVI^e-XVII^e siècles)*, Paris: Publications de la Sorbonne.
- Rey Castelao, Ofelia (2004), "Los estudios sobre fiscalidad en la época moderna: ¿fenómeno historiográfico real o aparente", en *Obradoiro de Historia Moderna*, nº 13, Santiago de Compostela: Servicio de Publicaciones Universidad de Santiago de Compostela, pp. 215-252.
- ____ (2003), *Libros y lectura en Galicia. Siglos XVI-XIX*, Santiago de Compostela: Xunta.
- Rey Castelao, Ofelia y Sanz González, Margarita (1997), "Monjes, frailes y libros: las bibliotecas de los regulares compostelanos a fines del Antiguo Régimen", en *Obradoiro de Historia Moderna*, nº 6, Santiago de Compostela: Servicio de Publicaciones Universidad Santiago de Compostela, pp. 79-106.
- Reyes Gómez, Fermín de los (2000), *El libro en España y América. Legislación y censura (siglos XV-XVIII)*, Madrid: Arco/Libros, 2 vols.
- Ricoeur, Paul (1999), *Historia y narrativa*, Barcelona: Paidós.
- Rico Linage, Raquel (1983), *Las Reales Compañías de Comercio en América. Los órganos de gobierno*, Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
- Ringrose, David R. (1996), *Spain, Europe and "Spanish Miracle", 1700-1900*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Ríos Espinosa, María Cristina (2002), *Fundamentación ética del mercantilismo. Bernard Mandeville, la paradoja del vicio en la sociedad*, México: Centro Universitario México, División de Estudios Superiores.
- Rodríguez Campomanes, Pedro (2004), *Epistolario (1778-1802)*, Madrid: Fundación Universitaria Española, 2 vols.
- Rodríguez de Gracia, Hilario (2002), “Mercaderes y asociaciones mercantiles en el comercio toledano de la seda en la segunda mitad del siglo XVII”, en *Hispania*, vol. 62, n° 210, Madrid: CSIC, pp. 65-112.
- Rodríguez-San Pedro Bezares, Luis E. (edit.) (2000), *Las universidades hispánicas: de la monarquía de los Austrias al centralismo liberal*, Salamanca: Salamanca Universidad, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 2 vols.
- Romano, Antonella (1999), *La contre-réforme mathématique: constitution et diffusion d'une culture mathématique jésuite à la Renaissance (1540-1640)*, Roma: École française de Rome.
- Romero Domínguez, Lorena (2005), “El discurso católico sobre la falsa ciencia. El eco de la revelación en el orden cognoscitivo a través de las páginas de El Correo de Andalucía. Numero literario”, en *Hispania Sacra*, vol. 57, n° 116, Madrid: CSIC, pp. 651-682.
- Romero Samper, Milagros (1991), *Las cofradías en el reformismo de Carlos III*, Madrid: Editorial Fragua.
- Rossiaud, Jacques (1986), *La prostitución en el medioevo*, Barcelona: Editorial Ariel.
- Rossignon, Julio (1869), *Manual del cultivo del café, cacao, vainilla y tabaco en la América española y de todas sus aplicaciones*, Paris: Librería de Rosa y Bouret.
- Rouillard, Philippe (1999), *Historia de la penitencia desde los orígenes hasta nuestros días*, Bilbao: Ediciones Mensajero.
- Rubial García, Antonio (1999), *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Rueda, Ana (2006), “Jovellanos en sus escritos más íntimos: el paisaje y la emoción estética de ‘lo sublime’”, en *Revista de Literatura*, julio-diciembre, vol. 68, n° 136, Madrid: CSIC, pp. 489-502.
- Rueda Ramírez, Pedro José (1999), “La circulación de libros entre el viejo y el nuevo mundo en la Sevilla de finales del siglo XVI y comienzos del siglo XVII”, en *Cuadernos de Historia Moderna*, n° 22, Madrid: Servicio de Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, pp. 79-105.
- Ruiz Casanova, José Francisco (2000), *Aproximación a una historia de la traducción en España*, Madrid: Cátedra.

- Ruiz Lasala, Inocencio (1974), *Don Benito Monfort y su oficina tipográfica (1757-1852)*, Zaragoza: V Centenario de la introducción de la imprenta en Valencia.
- Ruiz Martín, Felipe (1972-87), “Demografía eclesiástica hasta el siglo XIX”, en Quintín Aldea Vaquero, *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid: Instituto Enrique Pérez Flórez, tomo II, pp. 682-733.
- Ruiz-Rodríguez, José Ignacio e Sosa Mayor, Ígor (2007), “El concepto de la ‘confesionalización’ en el marco de la historiografía germana”, en *Studia Histórica. Historia Moderna*, n° 29, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 279-305.
- Rusconi, Roberto (2002), *L’ordine dei peccati. La confessione tra Medioevo ed età moderna*, Bologna: Il Mulino.
- S/n (194?), *Correspondencia reservada e inédita del P. Francisco de Rávago, confesor de Fernando VI*, Introducción de Ciriaco Pérez Bustamante, Estudio preliminar de Carlos Pereyra, Madrid: Aguilar.
- Sabe Andreu, Ana María (2000), *Las cofradías de Ávila en la edad moderna*, Ávila: Institución Gran Duque de Alba, de la Excelentísima diputación Provincial, 2000.
- Sabio Pinilla, José Antonio (ed.) (2009), *La traducción en la Época Ilustrada (Panorámica de la traducción en el siglo XVIII)*, Granada: Editorial Comares.
- Sáiz, María Dolores (1990), *Historia del periodismo en España*, Madrid: Alianza Editorial, 3 vols.
- Sánchez Belén (2010), “El comercio holandés de las especies en España en la segunda mitad del siglo XVII”, en *Hispania*, vol. LXX, n° 236, septiembre-diciembre, Madrid: CSIC, pp. 633-660.
- Sánchez-Blanco, Francisco (2007), *La Ilustración goyesca. La cultura en España durante el reinado de Carlos IV (1788-1808)*, Madrid: Centro de Estudios Políticos e Institucionales, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- _____ (1999), *La mentalidad ilustrada*, Madrid: Editorial Taurus.
- _____ (1996), “Filosofía”, en Francisco Aguilar Piñal (edit.), *Historia Literaria de España en el siglo XVIII*, Madrid: Editorial Trotta S.A., Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996, pp. 671-738.
- Sánchez Espinosa, Gabriel (2005), “Un impresor ante la crisis de las Luces: Fermín Villalpando (1794-1830)”, en *Revista de Literatura*, vol. 67, n° 134, Madrid: CSIC, pp. 373-409.
- Sánchez Herrero, José (1976), *Concilios Provinciales y Sínodos Toledanos de los siglos XIV y XV. La religiosidad cristiana del clero y pueblo*, Santa Cruz de Tenerife: Publicaciones Universidad de la Laguna.
- Sánchez Lora, José Luis (2003), “Hechura de Santo: procesos y hagiografías”, en González Sánchez, Carlos Alberto y Vila Vilar, Enriqueta (comps.), *Grafiás del*

- imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, México: Fondo Cultura Económica, pp. 336-352.
- ____ (2002), “Retórica, oralidad y lectura en la Edad Moderna”, en *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*, I, Madrid: Servicio de Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, 2002, pp. 65-84.
- ____ (1988), *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Madrid: Fundación Universitaria Española.
- Santolaria Sierra, Félix (2003), *El gran debate sobre los pobres en el siglo XVI. Domingo de Soto y Juan Robles, 1545*, Barcelona: Ariel.
- Saralegui, Miguel (1911), *Comentarios al P. Larraga, de la Orden de Predicadores por el R. P. Fr. Miguel Saralegui Lect. de Teología de la misma Orden. Segunda edición revisada y perfeccionada por el mismo Autor, Al tenor de las últimas disposiciones de la Iglesia, y del código civil español vigente, aumentada con los últimos privilegios de la américa latina y filipinas y sus respectivos concilios. Con las debidas Licencias*. Ávila: Tipografía y encuadernación de sucesores de A. Jiménez.
- Sarrailh, Jean (1985), *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Sanrión Mora, Adelina (1995), “La sexualidad en el mundo católico de la Contrarreforma”, en *Revista de Filosofía*, nº 11, Murcia: Ediciones de la Universidad de Murcia, pp. 113-121.
- ____ (1994), *Sexualidad y confesión. La solicitud ante el Tribunal del Santo Oficio. Siglos XVI-XIX*, Madrid: Alianza Editorial.
- Saugnieux, Jöel (1986), *La ilustración católica en España. Escritos de Don Antonio Távira, Obispo de Salamanca (1737-1807)*, Salamanca: Universidad.
- ____ (1976), *Les Jansenistes et le renouveau de la predication dans l'Espagne de la seconde moitié du XVIIIe siècle*, Lyon: Presses Universitaires.
- ____ (1975), *Le jansénisme espagnol du XVIII siècle, ses composantes et ses sources*, Oviedo: Cátedra Feijoo, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Oviedo.
- Schumpeter, Joseph (1971), *Historia del análisis económico*, Barcelona: Editorial Ariel.
- Schwartz, Stuart B. (2010), *Cada uno en su ley. Salvación y tolerancia religiosa en el Atlántico ibérico*, Madrid: Akal.
- ____ (1997), “Pecar en colonias: mentalidades populares, Inquisición y actitudes hacia la fornicación simple en España, Portugal y las colonias americanas”, en *Cuadernos de Historia Moderna*, nº 18, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, pp. 51-67.

- Sekora, J. (1977), *Luxury. The concept in Western Thought, Eden to Smollet*, Baltimore: John Hopkins University Press.
- Sellés, Manuel, Peset, José Luis y Lafuente, Antonio (comps.) (1989), *Carlos III y la ciencia de la Ilustración*, Madrid, Alianza Editorial.
- Serna, Justo (2010), “Las huellas de un pasado”, en *Panorama de Libros: Mercurio*, Año XII, N° 118, Febrero, pp. 8-10.
- ____ (2008), *Héroes alfabéticos*, Valencia: Publicacions de la Universitat de València.
- Serna, Justo y Pons, Anacleto (2000), *Cómo se escribe la microhistoria. Ensayo sobre Carlo Ginzburg*, Madrid: Ediciones Cátedra.
- Simón Rey, Daniel (1981), *Las facultades de artes y teología de la Universidad de Salamanca en el siglo XVIII*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Slater, John (2010), *Todos son hojas: literatura e historia natural en el barroco español*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Sommervogel, Carlos (1998), *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Mansfield Centre, CT: Martino Publishing, 9 vols.
- Soria Mesa, Enrique (2007), *La nobleza en la España moderna. Cambio y continuidad*, Madrid: Marcial Pons.
- Soto Rábanos, José María (2006), “Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la baja edad media hispánica”, en *Hispania Sacra*, vol. 58, n° 118, julio-diciembre, Madrid: CSIC, pp. 411-447.
- Souto Rodríguez, José Manuel (2004), *El siglo XVIII español: cultura, ciencia y filosofía*, Madrid: Miletto Ediciones.
- Spary, Emma C. (2000), *Utopia's Garden. French Natural History from Old Regime to Revolution*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Steel, Arthur R. (1982), *Flores para el Rey. La Expedición de Ruiz y Pavón y la Flora del Perú (1777-1788)*, Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Suárez Quevedo, Diego (2000), *Fiesta barroca y política en el reinado de Carlos II. Sobre el triunfal destierro a Toledo de Mariana de Austria (1677)*, Madrid: Comunidad.
- Subirats, Eduardo (1981), *La ilustración insuficiente*, Madrid: Taurus Ediciones.
- Tausiet, María (2009), “La batalla del bien y el mal: ‘Patrocinio de ángeles y combate de demonios’”, en *Hispania Sacra*, vol. 61, n° 123, Madrid: CSIC, pp. 125-146.
- ____ (2005), “Gritos del más allá. La defensa del purgatorio en la España de la Contrarreforma”, en *Hispania Sacra*, vol. 57, n° 115, Madrid: CSIC, pp. 81-108.
- Tausiet, María y Amelang, James S. (edit.) (2004), *El diablo en la Edad Moderna*, Madrid: Marcial Pons.
- Taveneaux, René (1965), *Jansénisme et politique*, Paris: Armand Colin.

- Telechea Idígoras, José Ignacio (2000), “Felipe II y el Papado”, en *Cuadernos de Historia Moderna*, n° 25, Madrid: Servicio de Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, pp. 273-278.
- ____ (1999-2002), *El Papado y Felipe II: colección de breves pontificios (1550-1598)*, Madrid: Fundación Universitaria Española, tomo III.
- ____ (1979), “Molinos y el quietismo español”, en García-Villoslada, Ricardo, Fernández Conde, Javier y Bango Torviso, Isidro (dirs.), *Historia de la Iglesia en España*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, La Editorial Católica, tomo IV, pp. 475-521.
- Tomás y Valiente, Francisco y otros (1990), *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, Madrid: Alianza.
- Tomisch, María Giovanna (1972), *El jansenismo en España. Estudio sobre ideas religiosas en la segunda mitad del siglo XVIII*, Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- Torquemada, María Jesús (2000), *La Inquisición y el diablo: supersticiones en el siglo XVIII*, Sevilla: Servicio de Publicaciones Universidad de Sevilla.
- Torres Sánchez, Rafael (2002), *El despegue económico de Europa en el siglo XVIII*, Madrid: Akal.
- Tort Mitjans, Francesc (1978), *El obispo de Barcelona José Climent (1706-1781). Contribución a la historia de la teología pastoral terraconense en el siglo XVIII*, Barcelona: Balmes.
- Tuchman, Barbara W. (2000), *Un espejo lejano. El calamitoso siglo XIV*, Barcelona: Península.
- Turrini, Miriam (1991), *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima Etá moderna*, Bologna: Il Mulino.
- ____ (1986), “‘Culpa theologica’ e ‘culpa iuridica’: il foro interno all’ inizio dell’eta moderna”, en *Annali dell’Istituto storico italo-germanico in Trento*, n° 12, Bolonia: Il Mulino, pp. 147-169.
- Twinam, Ann (2009), *Vidas públicas, secretos privados. Género, honor, sexualidad e ilegitimidad en la Hispanoamerica colonial*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Valenzuela Márquez, Jaime (2007), “Confesando a los indígenas. Pecado, culpa y aculturación en América colonial”, en *Revista española de antropología americana*, vol. 37, n° 2, Madrid: Servicio de Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, pp. 39-59.
- ____ (2007), “El terremoto de 1647: experiencia apocalíptica y representaciones religiosas en Santiago colonial”, en Valenzuela Márquez, Jaime (ed.), *Historias urbanas. Homenaje a Armando de Ramón*, Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, pp. 27-65.

- ____ (2001), *Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609-1709)*, Santiago de Chile: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, DIBAM.
- Valverde Pérez, Nuria (2007), *Actos de precisión. Instrumentos científicos, opinión pública y economía moral en la Ilustración española*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Van Dijk, Teun (2000), *El discurso como estructura y proceso*, Barcelona: Editorial Gedisa.
- Van Horn Melton, Jean (2009), *La aparición del público durante la Ilustración europea*, Valencia: Publicaciones de la Universidad de Valencia.
- Varela, Consuelo (1998), *Ingleses en España (1480-1515). Aristócratas, mercaderes e impostores*, Lisboa: Colibri.
- Vas Mingo, Marta Milagros del y Luque Talaván, Miguel (2006), “El comercio librario: mecanismos de distribución y control de la cultura escrita en Indias”, en *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 32, Madrid: Servicio de Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, pp. 127-149.
- Vázquez, Isaac (1979), “Las controversias doctrinales postridentinas hasta finales del siglo XVII”, en García-Villoslada, Ricardo, Fernández Conde, Javier y Bango Torviso, Isidro (dir.) (1979-82), *Historia de la Iglesia en España*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, La Editorial Católica, tomo IV, pp. 419-474.
- Vázquez, Francisco y Cleminson, Richard (2011), “Destierro de lo maravilloso. Hermafroditas y mutantes sexuales en la España de la Ilustración”, en *Asclepio. Revista de historia de la medicina y de la ciencia*, vol. LXIII, n° 1, enero-junio, pp. 7-38.
- Vázquez García, Francisco y Moreno Mengíbar, Andrés (1997), *Sexo y razón. Una genealogía de la moral sexual en España (Siglos XVI-XX)*, Madrid: Akal.
- ____ (1995), *Poder y prostitución en Sevilla. Siglos XIV al XX*, Sevilla: Secretariado de Publicaciones Universidad de Sevilla.
- Vega, Jesusa (2010), *Ciencia, Arte e Ilusión en la España Ilustrada*, Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Ediciones Polifemo.
- Vidal, Marciano (2000), *Dios misericordioso y conciencia moral: la propuesta antijansenista de San Alfonso M^a de Liguori (1696-1787)*, Madrid: PS.
- ____ (1986), *Frente al rigorismo moral, benignidad pastoral: Alfonso de Liguori (1696-1787)*, Madrid: PS.
- Vigarello, Georges (2005), *Corregir el cuerpo: historia de un poder pedagógico*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- ____ (1999), *Historia de la violación. Desde el siglo XVI hasta nuestros días*, Montevideo: Ediciones Trilce.

- Vigo Gutiérrez, Abelardo del (2006), *Economía y ética en el siglo XVI. Estudio comparativo entre los Padres de la Reforma y la teología española*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Villalba Pérez, Enrique (2003), “Difusión de la Ilustración española: reformismo y universidad”, en Martínez Ruiz, Enrique y Pi Corrales, Magdalena de Pazzis, Villalba, Enrique y García Hernán, David (coords.), *Dos Monarquías en la Europa de la Ilustración: Carlos III de España y Gustavo III de Suecia*, Madrid: Universidad Carlos III. Boletín Oficial del Estado, pp.43-68.
- Villalba Pérez, Enrique (2003), *Consecuencias educativas de la expulsión de los Jesuitas en América*, Madrid: Dykinson.
- Villena, M, Almazán, J.S., Muñoz, J. y Yagüe, F. (2009), *El gabinete perdido. Pedro Franco Dávila y la Historia Natural del Siglo de las Luces*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Viña, Lucrecia de la (1978), *La universidad de Orihuela en el siglo XVIII*, Alicante: Diputación Provincial de Alicante.
- Viñao Frago, Antonio (2004), “Adoctrinadores y adoctrinados. Catequesis y educación en la España de la segunda mitad del siglo XVIII y primeros años del XIX”, en *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*, III, Madrid: Servicio de Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, pp. 85-111.
- Vizute Mendoza, Carlos y Martínez-Burgos García, Pilar (coords.) (2000), *Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América*, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Von Balthasar, Hans Urs (1998), *El cristiano y la angustia*, Madrid: Caparrós.
- Vovelle, Michel (y otros) (1995), *El hombre de la Ilustración*, Madrid: Alianza Editorial.
- ____ (1985), *Ideologías y Mentalidades*, Barcelona: Editorial Ariel.
- Vries, Jan de (2009), *La revolución industrial. Consumo y economía doméstica desde 1650 hasta el presente*, Barcelona: Crítica.
- V.V.A.A. (2006), *La Casa de Borbón. Ciencia y Técnica en la España Ilustrada*, Valencia: Diputación Provincial de Valencia.
- Welch, Evelyn (2009), *De compras en el Renacimiento. Culturas del consumo en Italia, 1400-1600*, Valencia: Publicacions Universitat de València.
- Wiesner-Hanks, Merry E. (2001), *Cristianismo y sexualidad en la Edad Moderna*, Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- Wilk, R.R. (1996), *Economies and cultures. Foundations of economic anthropology*, Boulder: Westview Press.
- Windler, Christian (1997), *Elites locales, señores reformistas. Redes clientelares y Monarquía hacia finales del Antiguo Régimen*, Traducción castellana Antonio

- Sáez Arance, Córdoba-Sevilla: Universidades de Córdoba y Universidad de Sevilla.
- Yun Casalilla, Bartolomé (2004), *Marte contra Minerva. El precio del imperio español, c. 1460-1600*, Barcelona: Crítica.
- Zabala y Cera, Pío (1945), *El padre Claret: retablo de una vida ejemplar*, Barcelona: Labor.
- Zamora Calvo, María Jesús (2008), “In virum mutata est. Transexualidad en la Europa de los siglos XVI y XVII”, en *Bulletin Hispanique*, [En línea], 110-2 | 2008, documento 2, Publicado el 01 diciembre 2011, consultado el 08 septiembre 2013. URL: <http://bulletinhispanique.revues.org/748>.

ANEXOS

ANEXO 1

CUADRO DE LA CRONOGEOGRAFÍA DE LAS EDICIONES DEL *PROMPTUARIO DE THEOLOGIA MORAL*

1706-1919

FECHA PUBLIC.	AUTOR	TÍTULO	DESCRIPCIÓN DE LA EDICIÓN
1706	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral</i>	En Pamplona: por Juan Joseph Ezquerro, 393 pp.
1708	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral</i>	En Madrid, Segunda impression, corregida y enmendada: Herederos de Antonio Román. 584 pp.
1709	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral</i>	Segunda impression, corregida y enmendada. En Madrid: por los Herederos de Antonio Román: a costa de los Herederos de Gabriel de Leon, 584 pp.
1709	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral</i>	Segunda impression. En Pamplona, 450 pp.
1710	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral</i>	Nuevamente reconocido, mejorado, corregido, y añadido por su autor en esta impresion, que es la segunda del autor, aunque septima si se enumeran cinco hechas en Madrid. En Pamplona: por Francisco Picart, 457 pp.
1711	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral</i>	Nuevamente reconocido, mejorado, corregido, y añadido por su autor en esta septima impression. En Madrid: por Manuel Román: a costa de los Herederos de Gabriel de Leon, vendese en su casa, 457 pp.
1712	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral</i>	En Madrid: en la Imprenta de Manuel Román, 448 pp.
1712	Francisco	<i>Promptuario de la Theologia</i>	Nuevamente reconocido,

	Larraga	<i>Moral</i>	mejorado, corregido, y añadido por su autor en esta octava impresión. En Zaragoza: por los Herederos de Manuel Román: a costa de Antonio Rubio, 484 pp.
1713	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral</i>	Nuevamente reconocido, mejorado, corregido, y añadido por su Autor en esta septima impresión. En Madrid: Manuel Román, 458 pp.
1714	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral</i>	En Lisboa: Emp. De Joseph Lopes Herrera, 614 pp.
1715	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral</i>	Nuevamente reconocido, mejorado, corregido, y añadido por su autor en esta duodezima impression. En Madrid: por Manuel Román: a costa de los herederos de Gabriel de Leon, vendese en su casa, 455 pp.
1716	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral</i>	Dezimotercia impression. En Madrid: Manuel Román, 528 pp.
1717	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral</i>	Nuevamente reconocido, corregido, y añadido por su Autor en esta dezima Impresión; En Zaragoza: Por los Herederos de Manuel Román, 484 pp.
1717	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral</i>	Nuevamente reconocido, mejorado corregido, y añadido por su autor en esta dezimoquarta impression. En Madrid: Por Manuel Román: A costa de los herederos de Gabriel de Leon, 528 pp.
1718	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral</i>	Nuevamente reconocido, mejorado, corregido y añadido por su autor en esta dezimaquarta impresión. En Madrid: por Manuel Román, impressor de libros, a costa de los herederos de Gabriel de Leon, vendese en su casa, enfrente de San

			Felipe.
1720	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral</i>	Nuevamente reconocido, mejorado, corregido y añadido por su autor en esta dezimaseptima impression. En Madrid: por Manuel Román: a costa de los herederos de Gabriel de Leon, vendese en su casa, 528 pp.
1720	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral</i>	Nuevamente reconocido, mejorado, corregido y añadido por su autor en esta dezimasexta impression. En Madrid: por la viuda de Juan Garcia Infanzón: a costa de los herederos de Gabriel de Leon, 528 pp.
1720	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la theologia moral, muy util para todos los que se han de exponer de confesores, y para la debida administracion del santo sacramento de la penitencia, por el P. Fr. Francisco Larraga</i>	Nuevamente reconocido, mejorado corregido, y añadido por su autor en la dezimatercia impression. Y en esta nouissima impression (que es la dezimaquarta) se añaden las cinco proposiciones condenadas por la Santidad de Inocencio X. las 101. condenadas por la Santidad de Clemente XI, el edicto de la Santa General Inquisición publicado en Madrid à 15. de diciembre de 1713. y en Lima à 2 de septiembre de 1717. Y en lugar de los reservados synodales de los obispados de España se ponen los de los obispados del Perú. En Lima: Imprenta de Diego de Lyra, 516 pp.
1721	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral</i>	Nuevamente reconocido, mejorado, corregido y añadido por su autor en esta dezima septima impression. En Madrid: por la viuda de Juan Garcia Infanzón, 528 pp.
1721	Francisco	<i>Promptuario de la Theologia</i>	Nuevamente reconocido,

	Larraga	<i>Moral</i>	mejorado, corregido y añadido por su autor en esta impresion, que es la tercera suya, sin numerar otras muchas, hechas sin la presencia del autor. En Pamplona: por Francisco Picart, impressor y librero, 520 pp.
1722	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral</i>	Nuevamente reconocido, mejorado, corregido, y añadido por su Autor en esta decimaoctava impresión. En Madrid: Por Manuel Román, Impressor.
1723	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral</i>	Nuevamente reconocido, mejorado corregido y añadido por su autor en esta decimaoctava impresión. En Madrid: Manuel Román, 494 pp.
1723	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral</i>	En Lisboa.
1724	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral</i>	Decimo octava impression. En Madrid: Herederos de Antonio Gonçalez de Reyes, 496 pp.
1724	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral</i>	Nuevamente reconocido, mejorado, corregido y añadido por su autor en esta vigesima impression. En Madrid: en la imprenta de Manuel Román, 496 pp.
1725	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral</i>	Nuevamente reconocido, mejorado, corregido, y añadido por su Autor en esta decimaoctava impresión. En Madrid: Manuel Román, 496 pp.
1725	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral</i>	Nuevamente reconocido, mejorado, corregido y añadido por su autor en esta vigesima impression. En Madrid: por la Viuda de Juan Garcia Infançon, 476 pp.
1725	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral</i>	Nuevamente reconocido, mejorado, corregido y

			añadido por su autor en esta vigesima impression. En Madrid: en la imprenta de los herederos de Antonio Gonçalez de Reyes, 496 pp.
1726	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral</i>	Nuevamente reconocido, mejorado, corregido, y añadido por su Autor en esta vigesima impresión. En Madrid: Manuel Román, 1726, 496 pp.
1727	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral</i>	Nuevamente reconocido, mejorado, y corregido en esta vigesima impression. En Madrid: en la imprenta de Juan de (la) Sierra, 1727, 496 pp.
1727	Francisco Larraga	<i>Promptuario da theologia moral muyto util e proveitoso para todos os que se quizerem expor para português, e para a devida administração do Santo Sacramento da Penitência / composto pelo Fr. Francisco Larraga ; trad. Manoel da Sylva Moraes</i>	En Lisboa: na Officina de Pedro Ferreira, 732 pp. a 2 colns.
1728	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral</i>	Nuevamente reconocido, mejorado, corregido, y añadido por su autor en esta última impression. En Madrid: por Diego Martínez Abad, 496 pp.
Sin fecha	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral</i>	Nuevamente reconocido, mejorado, y corregido, en esta vigesima impression. En Madrid: en la imprenta de Juan de Sierra, [s.a.], 480 pp. Nota: Fecha de tasa, 1718.
1729	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral</i>	Corregido y aora nuevamente añadidos en esta última impresión los tres decretos de Inocencio XI Por el P. Fr. Francisco Larraga Orden de Predicadores. En Madrid: Alonso Balvás, 507 pp.
1729	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral</i>	Nuevamente reconocido, mejorado, corregido, y

			anotado por su Autor en esta vigesima impresión. En Madrid: Manuel Román, 496 pp.
1730	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral</i>	Nuevamente reconocido, mejorado, y corregido en esta vigesima impresión. En Madrid: en la imprenta de Manuel Román, 496 pp.
1735	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral</i>	Corregido, y añadido por su autor, en su tercera impresión conforme a la qual sale esta quarta. En Pamplona: Pedro Joseph Ezquerro, 791 pp.
1735	Francisco Larraga	<i>Promptuario da [por] theologia Moral / composto em castelhano Fr. Francisco Larraga; trad. Em portuguez e offerecido a ELREY Nosso Snhor Dom João V [por] Manoel da Sylva Moraes...</i>	En Coimbra: Offic.. De António Simoens Ferreyra, 726 pp.
1735	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral</i>	Nuevamente reconocido, mejorado, corregido y añadido por su Autor en esta vigesima quarta impresión. En Madrid: en la Imprenta de Manuel Román, 489 pp.
1735	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral</i>	Reconocido, mejorado por su autor y aora nuevamente añadidos en esta ultima impression los trece decretos de Inocencio XI. En Madrid: en la imprenta de Música, 507 pp.
1737	Marcos Lozano	<i>Adiccionario al Promptuario de theologia moral del Rmo. padre Francisco Larraga</i>	En Madrid: en la imprenta de los herederos de Francisco del Hierro: se hallará en casa de Joseph López.
1738	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral</i>	Vigéssima quarta impression. En Madrid: en la imprenta de Manuel Román, 496 pp.
1738	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral</i>	Nuevamente reconocido, mejorado, corregido, y añadido por su autor en su

			tercera impression. En Pamplona: por Pedro Joseph Ezquerro, 791 pp.
1739	Marcos Lozano	<i>Adiccionario al Promptuario de theologia moral del Rmo. Padre Francisco Larraga</i>	En Pamplona: por Joseph Ioaq. Martínez.
1739	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral</i>	En Lisboa: na Oficina Gabriel Soares, 2 vols.
1741	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral</i>	Vigesima quinta impression. En Madrid: en la imprenta de los herederos de la viuda de Juan Garcia Infanzon, 496 pp.
1742	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral</i>	Vigesima sexta impresión. En Madrid: en la imprenta Real por don Miguel Francisco impresor, 502 pp.
1743	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral</i>	Vigesima septima impression. En Madrid: [s.n.], 507 pp.
1745	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral</i>	Vigesima septima impression. En Madrid: [s.n.], 507 pp.
1746	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral</i>	Vigesima octava impression. En Madrid: en la imprenta de Manuel Román, 507 pp.
1746	Francisco Larraga	<i>Promptuario da theologia nova, muyto util, e necessario para todos... Tomo II, em que se fazem addicçoens aos tratado do tomo I e se accrescentao alguns appedices de materias... / composto em castellano pelo M.R.P. Fr. Francisco Larraga... traduzido em portuguez pelo P.P.G. Fr. Joas Pacheco</i>	En Lisboa: na oficina de Antonio de Sousa da Silva, 613 pp.
1747	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral</i>	Vigesima nona impression. En Madrid: en la imprenta de los herederos de la viuda de Juan García Infanzón, 507 pp.
1748	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral</i>	Trigésima impresión. En Madrid: Herederos de la Viuda de Juan Garcia Infanzón, 507 pp.
1749	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral</i>	Trigesima impression. En Madrid en la imprenta de

			los Herederos de la Viuda de Juan Garcia Infanzon, 507 pp.
1749	Francisco Larraga	<i>Promptuario da theologia moral muito util, e necessario para todos os que se quizerem expor para confesores, e para a devida administração do santo Sacramento da Penitencia / composto pelo Fr. Francisco Larraga; trad. pelo Padre Manoel da Sylva Moraes</i>	En Coimbra: na oficina de Antonio Simoens Ferreyra, 692 pp. a 2 colns.
1750	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral</i>	Trigesima prima impression. En Madrid: Joseph de Horta, 507 pp.
1751	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral</i>	En Madrid: [s.n.], 507 pp.
1752	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral</i>	Trigésima tertia impresión. Madrid: Herederos de la Viuda de Juan García Infanzón, 541 pp.
1754	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral</i>	Trigessima quarta impression. En Madrid: Imp. Herederos de la Viuda de Juan García Infanzón, 541 pp.
1757	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral nuevamente ilustrado con la explicación de varias constituciones de Benedicto XIV.</i>	En Pamplona: por Juan Antonio Castilla, 552 pp.
1757	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia moral</i>	En Pamplona: J. Miguel Ezquerro, 604 pp.
1757	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral</i>	Trigesima quinta impression. En Madrid: en la imprenta de los herederos de la viuda de Juan Garcia Infanzòn, 530 pp.
1758	José Díaz de Benjumea	<i>Addiciones à la Theologia Moral y Promptuario, que de ella compuso el Muy Reverendo Padre Fr. Francisco Larraga: Aumentadas con las Bulas de los Summos Pontífices, Declaraciones de las Congregacion de Cardenales,</i>	En Madrid: En la oficina de Manuel Martin, Tomo I y II.

		<i>Resoluciones de la Sacra Rota, Ritos, Costumbres, y Ceremonias de los Griegos en la administracion de los Sacramentos. Explicanse y añadense los siete Sacramentos.</i>	
1758	José Diaz de Benjumea	<i>Addiciones a la Theologia Moral</i>	En Madrid: en la imprenta de Francisco Xavier Garcia, calle de los Capellanes, 484 pp., Tomo III y V.
1758	José Diaz de Benjumea	<i>Addiciones a la Theologia Moral</i>	En Madrid: en la Oficina de Joaquin Ibarra, calle de las Urosas, 717pp., Tomo IV.
1758	S/n	<i>S/n</i>	En Pamplona, 616 pp. Nota: Francisco Aguilar Piñal da una edición en este año, pero sin más referencia. Lo importante es que se imprime en otra ciudad fuera de Madrid.
1759	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral</i>	Trigesima sexta impresión. En Madrid: Heros. Vda. Juan Garcia Infanzon, 541 pp.
1759	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral nuevamente ilustrado con la explicación de varias constituciones de Benedicto XIV.</i>	En Pamplona: por Pasqual Ibañez impresor y mercader de libros: se hallará en la Porteria de dicho Convento, 571 pp.
1760	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral que ha compuesto el convento de Santiago, Universidad de Pamplona (...) siguiendo por la mayor parte de las Doctrinas del M.R.P. Maestro Fray Francisco Larraga, en el que se reforman, y corrigen muchas de sus opiniones y se ilustra con la explicacion de varias Constituciones de N.SS.P. Benedicto XIV</i>	En Pamplona: Pascual Ibáñez, 571 pp.
1760	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral que ha compuesto el convento de Santiago de Pamplona (...)</i>	En Madrid: Manuel Martin, y à su costa: se hallará para su venta en la lonje de Terroba, 582 pp.

1760	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral que ha compuesto el convento de Santiago de Pamplona (...)</i>	En Pamplona: Miguel Joseph Ezquerro, 575 pp.
1761	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral que ha compuesto el convento de Santiago de Pamplona (...)</i>	En Madrid: en la oficina de Manuel Martin, y a su costa: se hallará para su venta en la Lonja de Terraba, 582. pp.
1765	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral que ha compuesto el convento de Santiago de Pamplona (...)</i>	Corregido y enmendado en esta <i>última impresión</i> . En Madrid: en la oficina de Manuel Martin, 543 pp.
1765	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral que ha compuesto el convento de Santiago de Pamplona (...)</i>	Corregido, y enmendada en esta <i>ultima impresión</i> . En Madrid: Joaquin Ibarra, 591 pp.
1766	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral que ha compuesto el convento de Santiago de Pamplona (...)</i>	Puebla de los Ángeles (México): En el Colegio Real de San Ignacio.
1766	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral que ha compuesto el convento de Santiago de Pamplona (...)</i>	En Madrid, Manuel Martin, 543 pp.
1770	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia Moral que ha compuesto el convento de Santiago de Pamplona (...)</i>	En Madrid: en la Imprenta Real de la Gazeta, a costa de la Compañía de Impresores y Libreros, 591 pp.
1780	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia moral (...) y ahora ultimamente acabado de reformar, añadir y reducir a mejor methodo por Don Francisco Santos y Grosin.</i>	Primera edición. En Madrid: Manuel Martin, 770 pp.
1780	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia moral (...) y ahora ultimamente acabado de reformar, añadir y reducir a mejor methodo por Don Francisco Santos y Grosin.</i>	Primera edición. En Madrid: Manuel Martin, 726 pp.
1780	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia moral (...) y ahora</i>	Primera edición. En Madrid: Manuel Martin, 735 pp.

		<i>ultimamente acabado de reformar, añadir y reducir a mejor methodo por Don Francisco Santos y Grosin.</i>	
1788	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia moral (...) y ahora ultimamente acabado de reformar, añadir y reducir a mejor methodo por Don Francisco Santos y Grosin.</i>	En Madrid, Manuel Martin, 735 pp.
1789	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia moral (...) y ahora ultimamente acabado de reformar, añadir y reducir a mejor methodo por Don Francisco Santos y Grosin.</i>	Tercera edición. En Madrid: Imp. De D. Manuel Martin, 768 pp.
1789	Sin nombre	<i>Promptuario de la Theologia moral (...) y ahora ultimamente acabado de reformar, añadir y reducir a mejor methodo por Don Francisco Santos y Grosin.</i>	En Pamplona, Pasqual Ibañez, 571 pp.
1790	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia moral (...) y ahora ultimamente acabado de reformar, añadir y reducir a mejor methodo por Don Francisco Santos y Grosin.</i>	Quarta edición. En Madrid: en la imprenta de D. Manuel Martin, 750 pp.
1792	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia moral (...) y ahora ultimamente acabado de reformar, añadir y reducir a mejor methodo por Don Francisco Santos y Grosin.</i>	Primera edición. En Alcalá: Isidro López, 735 pp.
1793	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia moral (...) y ahora ultimamente acabado de reformar, añadir y reducir a mejor methodo por Don Francisco Santos y Grosin.</i>	Nuevamente corregido. En Alcalá: en la imprenta de don Isidro López, y en Madrid: en su librería, 735p.
1794	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia moral (...) y ahora ultimamente acabado de reformar, añadir y reducir a mejor methodo por Don Francisco Santos y Grosin.</i>	En Alcalá: En la Imprenta de Don Isidro López, donde se hallará, 735 pp.
1795	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia moral (...) y ahora</i>	Quinta edición. En Madrid, Imp. de D. Manuel Martin.

		<i>ultimamente acabado de reformar, añadir y reducir a mejor methodo por Don Francisco Santos y Grosin.</i>	
1796	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia moral (...) y ahora ultimamente acabado de reformar, añadir y reducir a mejor methodo por Don Francisco Santos y Grosin.</i>	En Alcalá: Imp. De Isidro López (y en Madrid: en su Libreria calle de la Cruz, frente de la Neveria), 735 pp.
1796	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia moral (...) y ahora ultimamente acabado de reformar, añadir y reducir a mejor methodo por Don Francisco Santos y Grosin.</i>	En Madrid: Benito Cano, 768 pp.
1797	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia moral (...) y ahora ultimamente acabado de reformar, añadir y reducir a mejor methodo por Don Francisco Santos y Grosin.</i>	En Barcelona: En la Impr. De los Consortes Sierra y Marti.
1797	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia moral (...) y ahora ultimamente acabado de reformar, añadir y reducir a mejor methodo por Don Francisco Santos y Grosin.</i>	En Madrid: en la imprenta de D. Manuel Martin, 768 pp.
1797	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia moral (...) y ahora ultimamente acabado de reformar, añadir y reducir a mejor methodo por Don Francisco Santos y Grosin.</i>	En Porto: Viuda Mallen, Hijos y Cia, 2 vols.
1798	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia moral (...) y ahora ultimamente acabado de reformar, añadir y reducir a mejor methodo por Don Francisco Santos y Grosin.</i>	En Lisboa: na oficina de Simão Thaddeo Ferreyra, 2 vol.
1798	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia moral (...) y ahora ultimamente acabado de reformar, añadir y reducir a mejor methodo por Don Francisco Santos y Grosin.</i>	En Porto: Antonio Alvarez Ribeiro, 3 vols.
1799	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia moral (...) y ahora</i>	En Pamplona: por la viuda de Longás e hijo: a costa del

		<i>ultimamente acabado de reformar, añadir y reducir a mejor methodo por Don Francisco Santos y Grosin.</i>	Hospital General de dicha ciudad y se vende en la Contaduría del mismo, 752 pp.
1801	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia moral (...) y ahora ultimamente acabado de reformar, añadir y reducir a mejor methodo por Don Francisco Santos y Grosin.</i>	En Madrid: Viuda é Hijos de Marin, 616 pp.
1801	A.B.C. (Francisco Larraga y Francisco Santos y Grosin)	<i>Definiciones latinas pertenecientes á los sacramentos de la nueva ley</i>	En Madrid: Imprenta de Villalpando.
1802	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia moral (...) y ahora ultimamente acabado de reformar, añadir y reducir a mejor methodo por Don Francisco Santos y Grosin.</i>	En Madrid: Benito Cano, 616 pp.
1802	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia moral (...) y ahora ultimamente acabado de reformar, añadir y reducir a mejor methodo por Don Francisco Santos y Grosin.</i>	En Lisboa: na oficina de S. Ferreira, 3 vols.
1803	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia moral (...) y ahora ultimamente acabado de reformar, añadir y reducir a mejor methodo por Don Francisco Santos y Grosin.</i>	Segunda edición. En Porto: na oficiana De Antonio Alvarez Ribeiro, 3 vols.
1804	Francisco Larraga	<i>Compendio breve, claro y sustancial en forma de diálogo del Prontuario de Teologia moral compuesto primeramente por el Padre Maestro Fray Francisco Larraga, del Orden de Predicadores ; y ahora ultimamente reformado, añadido y reducido a mejor metodo, orden, y conexion de doctrinas por Don Francisco Santos y Grosin</i>	En Madrid: en la Imprenta de Repullés, 386 pp.
1804	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia moral (...) y ahora</i>	En Zaragoza: en la oficina de Medardo Heras, 616 pp.

		<i>ultimamente acabado de reformar, añadir y reducir a mejor methodo por Don Francisco Santos y Grosin.</i>	
1805	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia moral (...) y ahora ultimamente acabado de reformar, añadir y reducir a mejor methodo por Don Francisco Santos y Grosin.</i>	En Madrid: J. del Collado.
1805	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia moral (...) y ahora ultimamente acabado de reformar, añadir y reducir a mejor methodo por Don Francisco Santos y Grosin.</i>	En Madrid: Imprenta de Ruiz, 2 vols.
1805	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia moral (...) y ahora ultimamente acabado de reformar, añadir y reducir a mejor methodo por Don Francisco Santos y Grosin.</i>	En Barcelona: En la imprenta de Brusi y Ferrer, 768 pp.
1808	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia moral (...) y ahora ultimamente acabado de reformar, añadir y reducir a mejor methodo por Don Francisco Santos y Grosin.</i>	En Lisboa: Imprenta Regia, 4 vols.
1813	Francisco Larraga	<i>Compendio do promptuario da theologia moral / que compoz Fr. Francisco Larraca e illustrou Francisco Santos e Gronin / ordenado, correcto por Fr. Ignacio de S. Carlos.</i>	En Porto: Na Typ. Que foi de António Alvarez Ribeiro.
1814	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia moral (...) y ahora ultimamente acabado de reformar, añadir y reducir a mejor methodo por Don Francisco Santos y Grosin.</i>	En Barcelona: Imprenta de Sierra y Martí, 616 pp.
1814	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia moral (...) y ahora ultimamente acabado de reformar, añadir y reducir a mejor methodo por Don Francisco Santos y Grosin.</i>	En Barcelona: en la oficina de Juan Francisco Piferrer, 616 pp.
1817	Francisco	<i>Promptuario de la Theologia</i>	Nova edição. En Lisboa:

	Larraga	<i>moral (...) y ahora ultimamente acabado de reformar, añadir y reducir a mejor methodo por Don Francisco Santos y Grosin.</i>	Impressão Regia, 3 vols.
1819	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia moral (...) y ahora ultimamente acabado de reformar, añadir y reducir a mejor methodo por Don Francisco Santos y Grosin.</i>	En Madrid: Imp. Calle de la Greda.
1819	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia moral (...) y ahora ultimamente acabado de reformar, añadir y reducir a mejor methodo por Don Francisco Santos y Grosin.</i>	En Pamplona: por la Viuda de Rada, a costa del Hospital General de dicha Ciudad, y se vende en la Contaduría del mismo.
1822	Francisco Larraga	<i>Larraga del año 1822, ó Promptuario de Theologia Moral conforme a las doctrinas eclesiásticas y políticas vigentes en España.</i>	En Madrid: D. Juan Brugada, 2 vols.
1827	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia moral (...) y ahora ultimamente acabado de reformar, añadir y reducir a mejor methodo por Don Francisco Santos y Grosin.</i>	En Barcelona: Miguel y Tomás Gaspar y la viuda Roca, 616 pp.
1829	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia moral (...) y ahora ultimamente acabado de reformar, añadir y reducir a mejor methodo por Don Francisco Santos y Grosin.</i>	En Zaragoza: Polo y Monge, 710 pp.
1829	Francisco Larraga	Promptuario de theologia moral / composto primeiramente pelo P. M. Fr. Francisco Larraga y traduzido e accrescentado como os casos reservados de todos osbispados do reino. Nova edição crrecta, e accrescentada de huma disertação preliminar sobre os Lugares theologicos	En Lisboa, s.n., 4 vols.
1832	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia moral (...) y ahora ultimamente acabado de reformar, añadir y reducir a mejor methodo por Don</i>	En Zaragoza: Polo y Monge, 710 pp.

		<i>Francisco Santos y Grosin.</i>	
1833	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia moral (...) y ahora ultimamente acabado de reformar, añadir y reducir a mejor methodo por Don Francisco Santos y Grosin.</i>	En Barcelona: Juan Francisco Piferrer, 616 pp.
1833	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia moral (...) y ahora ultimamente acabado de reformar, añadir y reducir a mejor methodo por Don Francisco Santos y Grosin.</i>	En Barcelona: Sierra y Martí, 615 pp.
1834	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia moral (...) y ahora ultimamente acabado de reformar, añadir y reducir a mejor methodo por Don Francisco Santos y Grosin.</i>	En Zaragoza, Imprenta Hermanos Polo y Monge, 710 pp.
1836	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia moral (...) y ahora ultimamente acabado de reformar, añadir y reducir a mejor methodo por Don Francisco Santos y Grosin.</i>	En Zaragoza: por Polo y Monge, Hermanos, 710 pp.
1836	Francisco Larraga	<i>Promptuario de la Theologia moral (...) y ahora ultimamente acabado de reformar, añadir y reducir a mejor methodo por Don Francisco Santos y Grosin.</i>	En Barcelona: Impreso por los Hermanos Juan y Jaime Gaspar, 616 pp.
1847	Francisco Larraga	<i>Prontuario de la teologia moral / compuesto primeramente por Francisco Lárraga; reformado y corregido por Francisco Santos y Grosin y novisimamente adicionado y corregido por Diego Corral Maribela.</i>	En Madrid: Imp. y Fundición de Eusebio Aguado, 584 pp.
1852	Francisco Larraga	<i>Prontuario de la Teología Moral después reformado y corregido en algunas de sus opiniones e ilustrado con la explicación de varias Constituciones de Nuestro Santísimo Padre Benedicto XIV; últimamente acabado de reformar, añadir y reducir a</i>	En Barcelona: Imprenta y Librería de Pablo Riera, 767 pp.

		<i>mejor método por Francisco Santos y Grosín; y novísimamente adicionado y corregido por Antonio María Claret; va añadido al fin un tratado especial sobre la aceptación, cumplimiento y reducción de misas por Magín Ferrer.</i>	
1854	Francisco Larraga	<i>Prontuario de la Teología Moral (...) y novísimamente adicionado y corregido por Antonio María Claret; va añadido al fin un tratado especial sobre la aceptación, cumplimiento y reducción de misas por Magín Ferrer.</i>	2ª ed. rev. En Barcelona: Imprenta y Librería de Pablo Riera, 776 pp.
1854	Francisco Larraga	<i>Prontuario de la Teología Moral (...) y novísimamente adicionado y corregido por Antonio María Claret; va añadido al fin un tratado especial sobre la aceptación, cumplimiento y reducción de misas por Magín Ferrer.</i>	Nueva ed. rev. y corregida. En Paris: Librería Garnier Hermanos, Saint-Cloud: Imprenta de la viuda de Belin, 878 pp.
1856	Francisco Larraga	<i>Prontuario de la Teología Moral (...) y novísimamente adicionado y corregido por Antonio María Claret; va añadido al fin un tratado especial sobre la aceptación, cumplimiento y reducción de misas por Magín Ferrer.</i>	3ª ed. rev. En Barcelona: Librería Religiosa, Imprenta de Pablo Riera, 779 pp.
1858	Francisco Larraga	<i>Prontuario de la Teología Moral (...) y novísimamente adicionado y corregido por Antonio María Claret; va añadido al fin un tratado especial sobre la aceptación, cumplimiento y reducción de misas por Magín Ferrer.</i>	4ª ed. En Barcelona: Imp. de Pablo Riera, 778 pp.
1860	Francisco Larraga	<i>Prontuario de la Teología Moral (...) y novísimamente adicionado y corregido por Antonio María Claret; va añadido al fin un tratado especial sobre la aceptación, cumplimiento y reducción de misas por Magín Ferrer.</i>	5ª ed. Rev. En Barcelona: Imp. Pablo Riera, 779 pp.

1862	Francisco Larraga	<i>Promptuario de Teología Moral / adicionado y corregido por el Exmo. É Ilmo. Sr. D. Antonio Maria Claret, y reducido á compendio por el Dr. D. Fernando Sanchez y Rivera.</i>	En Málaga: Imprenta Casilari.
1865	Francisco Larraga	<i>Promptuario de Teología Moral / adicionado y corregido por el Exmo. É Ilmo. Sr. D. Antonio Maria Claret, y reducido á compendio por el Dr. D. Fernando Sanchez y Rivera.</i>	2ª ed. aum. con noticias de grande interés. En Sevilla: Imprenta de Eduardo Hidalgo, 763 pp.
1866	Francisco Larraga	<i>Prontuario de la Teología Moral (...) y novísimamente adicionado y corregido por Antonio María Claret; va añadido al fin un tratado especial sobre la aceptación, cumplimiento y reducción de misas por Magín Ferrer.</i>	6ª ed. rev.; Barcelona: Imprenta de Pablo Riera, Librería Religiosa, 779 pp.
1867	Francisco Larraga	<i>Prontuario de teología moral / del padre Lárraga; adicionado y corregido por Antonio María Claret; y reducido a compendio por Fernando Sánchez y Rivera</i>	3ª ed. aum. con noticias de grande interés. En Sevilla: Imprenta de D. Eduardo Hidalgo y Compañía, 763 pp.
1906	Esteban Sacrest	<i>Teología Moral en forma clara y compendiosa al estilo del antiguo Lárraga donde se exponen los principios de los doctores antiguos y las resoluciones de los modernos.</i>	En Madrid: Librería Católica de Don Gregorio del Amo.
1907	Miguel Saralegui / Francisco Larraga	<i>Prontuario de teología moral: muy útil para todos los que se han de exponer de confesores, y para la debida administración del santo Sacramento de la Penitencia: reconocido, mejorado, corregido y añadido por su autor/ por el P.Fr. Francisco de Larraga Orden de Predicadores; nuevamente anotado al tenor de las últimas disposiciones de la Iglesia por el R.P.Fr. Miguel Saralegui</i>	En Roma: Tipografía Políglota. En Barcelona: Imprenta de E. Subirana, 1132 pp.

1911	Miguel Saralegui	<i>Comentarios al P. Larraga...2ª ed. revisada... por el mismo autor, al tenor de las últimas disposiciones de la Iglesia y del Código civil vigente y aumentada con los últimos privilegios de la América latina y Filipinas y sus respectivos Concilios.</i>	En Ávila: Sucesores de A. Jiménez, 1044 pp.
1919	Miguel Saralegui / Francisco Larraga	<i>Promptuario de Teología Moral al tenor de las ultimas disposiciones de la Iglesia y de los Códigos de España, de América latina y de Filipinas. Lárraga-Saralegui.</i>	3ª ed. corregida y aumentada por Fr. Juan Sánchez del Orden de Predicadores. En Madrid: Jaime Ratés (editor), 1045 pp.

ANEXO 2

LICENCIA DE CONFESAR

D. JUAN FRANCISCO XIMENEZ, por la Gracia de Dios,
y de la santa Sede Apostólica, Obisp de Segovia,
del Consejo de S.M., Señor de las Villas de Turégano y Majados, &.

ARCHIVO DIOCESANO SEGOVIA

“Siendo uno de los principales cuidados de nuestro ministerio el de que el Santo Sacramento de la Penitencia se administre por Ministros de ciencia, prudencia, y buenas costumbres, atendiendo a que concurren estas cualidades en....., de que nos consta por haber sido examinado de nuestra orden, y por verdaderos informes que hemos tomado; por las presentes le damos licencia, para que sin perjuicio del derecho Parroquial, y por el tiempo de....., y no más, pueda oír de Penitencia, y absolver sacramentalmente en nuestro Obispado a todas las personas que quisieren confesar con él (excepto a las Religiosas de nuestra filiación, o de cualquiera otra que lo sean, sin nuestra especial licencia; y a las mujeres, no teniendo el susodicho cuarenta años de edad cumplidos, o no ejerciendo el Oficio de Cura), imponiéndolas Penitencia saludable, y absolviéndolas de todos los pecados; salvo los reservados a su Santidad, y a Nos por Derecho Canónico y Constituciones Sinodales de este Obispado; Y le encargamos gravemente las examine, e instruya en doctrina Cristiana, y en los principales Misterios de Nuestra Santa Fe Católica, negando, o suspendiendo el beneficio de la absolución, conforme viere lo que conviene, y animándolas a la reformation de costumbres y frecuencia de los Santos Sacramentos; y mandamos que observe, y guarde puntualmente todo lo prevenido y dispuesto por Bulas Pontificias, y decretos Apostólicos, para ejercer tan Sagrado Ministerio, y usar recta y saludablemente de esta facultad, sobre la que le encargamos la conciencia, y prohibimos la administración de este Santo Sacramento en Casas Particulares, Oratorios, sin necesidad grave. Dada en...”

ANEXO 3

BIOGRAFÍA DE FR. FRANCISCO LARRAGA

SCRIPTORES ORDINIS PRAEDICATORUM.

Jacobo Quétif et Jacobo Echard.

Editio Altera. Tomo II.

BIBLIOTECA NACIONAL DE ESPAÑA

MADRID

FR. FRANCISCUS LARRAGA.

F. Franciscus Larraga Hispanus seculo currenti XVIII apud suos clarus, jamque titulo praesentati ornatus & Burgis in gymnasio nostro S. Pauli sacrae theologiae profesor, & antea in Pampilonesi, opus edidit, cujus alteram editionem transcursum videre tantum licuit. Titulus:

Promptuario de la theologia moral muy util para todos los que se han de exponer de confesores, y para la debida administracion del santo Sacramento de la penitencia: nuevamente reconocido, mejorado, corregido y añadido por su autor en esta impression, que es la secunda del autor, septima si se numeran cinco hechas en Madrid sin adición a la primera: dedicado al muy ilustre Señor D. Joseph Aldaz y Aguirre marques de Montereal vizconde de la Armeria &c. Por el P. F. Francisco Larraga regente de la universidad de Sant Iago de Pamplona orden de Predicadores, Pampilonae, Francisci Picart 1710 in 4 pags. 450.

Per modum dialogi Tractatibus 55 agit de sacramentis in genere & specie, de censuris, de ignorantia, conscientia, & peccatis, de lege & praeceptis decalogi, de indulgentiis. In hac altera editione apparet aditum fuiss[sic]

Tratado miscellaneo de lo que pueden los confesores regulares en orden a los segulares, y de las proposiciones condenadas por los SS. Pontifices Alexandro VII &c. y de los casos reservados por el sínodo de el obispado de Pamplona.

Primam verò editionem ab auctore ibidem prodiisse dicebant anno 1708 in 4. Cùm evolvere non licuerit citius recedente latore ordinis sodali, id unum addere possum non solum approbatum a nostris F. Michaelae de Lassaga magistro priore S. Pauli Conchensis, sed & pluribus laudari a Manuele de Lascurain S. J. censore per vicarium generalem episcopo Pampilonensis designato.

ANEXO 4

BIOGRAFÍA DE FR. FRANCISCO LARRAGA

SCRIPTORES ORDINIS PRAEDICATORUM.

Jacobo Quétif et Jacobo Echard.

Editio Altera. Tomo III.

ARCHIVO INSTITUTO HISTÓRICO DOMINICO
SALAMANCA

FR. FRANCISCUS LARRAGA.

Fr. FRANCISCUS LARRAGA, Gente Hispanus, alumnus Coenobii S. Jacobi Pampelonensis, ubi in Ordinis Universitate doctrinas theologicas e cathedra magno auditorum profectu tradidit: quas Burgis etiam in celebri S. Pauli Gymnasio docuit, ex quo titulo S. Theologiae Praesentati, et postea Magistri merito ornatus est die XXVI. Augusti. MDCCXIII. Litt. Patent. Magistri Generalis Fr. Antonini Cloche¹¹³⁸. In vivis adhuc erat anno MDCCXXIII, diem vero jam obierat MDCCXXV, quo in actis Capituli provincialis hoc anno celebrati inter commemorations Fratrum a postremo Capitulo MDCCXXIII. defunctorum Fr. Francisci Larraga elogium legitur, quod hic, stilo, ut est, parum castigato exscribimus ut quanti Virum ejusque scripta sui fecerint appareat:

“Vir, scilicet, plane religiosus, animo gravis, justitiae amator animaeque puritatem cum singulari innocentia miro foedere nectens, praeclara reliquit ingenii sui monumenta. Sed ejus memoria in benedictione est, siquidem lucrum spirituale acquirens, et in terra non abscondens talentum Domini sui, manum extendit, ut novam Theologiae moralis summam, ubique terrarum per omnium ora volitantem, ideoque votis ómnium non immerito expertam, jamjam ad communem lucem, et certe omnium utilitatem ederet: sed heu! morte praeventus cursum vitae feliciter consummavit, aeternam ut pie creditor, tot virtutum percepturus coronam, praemiaeque laborum, cujusque Gloria subcrescit in horas eo extinct posteritate vivit¹¹³⁹”.

¹¹³⁸ Litt. in patentib. Vicarii Generalis Ord. Fr. Angeli Gulielmo Molo, die VII. Januarii MDCCXXI. datis.

¹¹³⁹ In *Reg. enim Minutarum litterarum* ejusd. Vicarii generalis [ad calcem Reg. Rmi Cloche Hispan. et Ind. 1714 ad ejus mortem] “Año 1721. A. 7 de Enero. Prov. Hispaniae. Supplicationibus etc. Mag. para...etc. Otro para el P. F. Franc. Larraga”.

ANEXO 5

DOCUMENTO IMPORTANTE

Sobre los Contrabandos.

Francisco Larraga, *Promptuario de la Theologia Moral*, Año de 1789.

Nos Don Francisco Antonio Lorenzana, por la gracias de Dios y de la Santa Sede Apostolica Arzobispo de Toledo, Primado de las Españas, Canciller mayor de Castilla, Caballero Prelado Gran Cruz de la Real y distinguida Orden Española de Cárlos III. del Consejo de S.M. &c. = A nuestro Venerable Clero Secular y Regular, y á todos los Fieles de este nuestro Arzobispado, salud en nuestro Señor JesuChristo.= Todos los males que vemos en el mundo, proceden del amor desordenado de la libertad, el qual nos hace mirar con horror quanto la estrecha, aunque sea dentro de los limites de la razon; y así es, que nuestra corrompida naturaleza siempre siente el freno justísimo de las leyes, y trabaja contra la razon por sacudirlede cualquier manera: unas veces no reconociendo la fuerza de sus mandatos, otras interpretándolas á su capricho, y otras negándose abiertamente á su cumplimiento, siempre respirando una libertad que le es muy perjudicial. Porque el uso del libre albedrío con que Dios dotó á los hombres, á fin de que no fuesen sus acciones forzadas, sino voluntarias y meritorias, se ciñe y limita en la moral solamente á lo justo, á lo bueno y á lo lícito; y así con verdad se dice que solo podemos lo que por derecho natural, divino y humano podemos: pues la libertad no ha de ser para sacudir la ley divina, natural, eclesiástica, ó civil, no para lo malo y prohibido, sino para lo bueno y lo lícito en la esfera y clase de cada hombre, que solo será racional quando obre según la razon: solo será christiano quando no se aparte de los preceptos evangélicos; y solo será buen vasallo, quando reconozca las Potestades á que Dios manda obedecer en la tierra.

Es falso, pues, que pueda hacer una cosa aquel á quien Dios, la Iglesia, el Principe, y sus leyes le tienen atadas las manos para ejecutarla: es falsa la libertad de los que no quieren sujetar su cerviz al yugo de la fé; y es igualmente falso el ejercicio del libre albedrío en todo lo que está prohibido por las legítimas Potestades. Pues aunque la accion del hombre sea libre para el bien ó para el mal, la accion mala no es propiamente accion, sino infraccion: el hecho malo no es hecho, sino deshecho de la imagen viva de Dios; y la voluntad para su perjuicio y reprovacion.

La verdadera potestad de Dios solo la reconocen los justos; y como de ella se deriva la autotidad de los Príncipes en el establecimiento de las leyes Penales, quando las juzgan conducentes al mejor gobierno de sus pueblos, por esto siempre han reconocido y recomendado su fuerza los Santos Padres y Doctores de la Iglesia: como lo demuestra sabiamente el insigne Alfonso de Castro en su tratado particular sobre esta materia, en el que descubre, que Gerson, Canciller de Paris, dió causa con su doctrina en este punto á los Protestantes para que negasen la obediencia debida á los Príncipes, y aun le citan en su abono.

Para atajar, pues, los daños casi irreparables que se siguen de estar muchos erradamente persuadidos á que todas las leyes Penales solo obligan á la pena, y no á la culpa; y que sin pecado se puede defraudar al Rey en sus tributos, y que no obligan en conciencia las leyes de prohibición de Contrabandos; nos ha dirigido el Excelentísimo Señor Conde de Floridablanca la Real Orden del tenor siguiente.

“Excelentísimo Señor. Por personas de mucha autoridad, zelo y doctrina, eclesiásticas, seculares y regulares, se han representado al Rey los daños gravísimos que causan en las conciencias de sus vasallos las proposiciones copiadas al fin, esparcidas en varios libros: Que la Moral laxa y reprobada de ellas es contraria al Evangelio, y demas santas Escrituras, y al espíritu de la Iglesia, y el verdadero origen de los enormes delitos y desórdenes que se experimentan en todas líneas: Que de los delinquentes en los fraudes y Contrabandos, y en las inobediencias á las leyes civiles, que autorizan dichas proposiciones, se forman los reos de los asesinatos, y todo género de homicidios, fuerzas y violencias, robos y salteamientos en los caminos y poblados, y resistencias á las Justicias, Resguardos y Tropas, que se están cometiendo continuamente á pesar de la vigilancia de los Magistrados, y castigos que imponen los Tribunales: Que estos mismos justos procedimientos llenan las cárceles de hombres infelices, dexan las familias desamparadas, se aumenta en ellas el abandono de los hijos, y su educacion, y se multiplica con estos el número de los malvados y facinerosos: Que los Confesores mal instruidos y preocupados, de aquellas proposiciones, y de los malos ó incautos libros, que las contienen, las practican por sí mismos, y absuelven, y aconsejan siguiendo tales principios y opiniones, propagando y arraigando el mal, con riesgo de destruir todo el orden de la República Christiana y Civil: Que algunos de dichos Confesores han llegado hasta el extremo de querer persuadir que la intencion del Rey en sus leyes no es de obligar al cumplimiento á sus vasallos en ambos fueros, sino alternativamente de hacerles cumplir, ó sufrir la pena; y finalmente, que se sirviese S. M. poner remedio á estos daños declarando su Real mente, y tomando cuantas providencias fueren conducentes para desterrar y proscribir tales opiniones, y arrancarlas del corazon y de la memoria, si fuese posible, de todos los hombres.

El Rey informado de la triste verdad de estos hechos, y de la justa razon de las representaciones, declara, que su intencion y deseo, como Legislador y como Soberano conservador de las leyes que tiene juradas, es de que obliguen á sus vasallos al positivo cumplimiento en ambos fueros, y que la pena solo es medio para hacerlas cumplir, y no objeto alternativo de las mismas leyes; y me manda enterar á V.E. de todo, para que con su zelo, ilustracion y autoridad pastoral advierta á sus súbditos Predicadores y Confesores, y demas fieles de su competencia, la perversidad y falsedad de tales proposiciones y doctrinas; los riesgos de su eterna condenación en que incurren los que las sigan y practiquen, y los castigos á que se exponen: en el supuesto de que S. M. ha ordenado se esté con vigilancia para averiguar los contraventores, y proceder con la mayor constancia y severidad, para separar del seno de la Nacion los que abusando de los santos misterios, continúen practicando y propagando tan malas pestilenciales doctrinas. Nuestro Señor guarde á V. E. muchos años. San Lorenzo 10 de Noviembre de 1787.

Proposiciones.

I. “Ni el Papa, ni el Obispo, ni algun otro de los hombres, tiene sombra de derecho sobre otro hombre Christiano, á no ser que esto se haga con consentimiento del mismo; y lo que se hace de otro modo se hace con espíritu tiránico.

II. Los Príncipes Soberanos y Repúblicas perfectas no tienen potestad para establecer leyes civiles que obliguen á sus vasallos y ciudadanos en el fuero de la conciencia; y para que induzcan tal obligacion es necesario el consentimiento de los vasallos respectivos y de los pueblos.

III. Las leyes tributarias personales y Reales impuestas por los Soberanos sobre géneros extranjeros, y sobre todos los géneros y comestibles del Reyno, son puramente penales, y por justicia conmutativa no obligan en el fuero de la conciencia.

IV. Los introductores y extractores (vulgo Contrabandistas) de géneros extranjeros de un Reyno á otro, ya sean prohibidos, ó ya entren sin pagar los tributos correspondientes, solo están obligados á la pena, si la Justicia los aprehende; pero no cometen culpa teológica, ni están obligados á la restitucion en el fuero de la conciencia.

V. Lo mismo debe entenderse respecto á los que en las Provincias y Ciudades del Reyno introducen sin manifestar los géneros y comestibles gravados con tributos, para no pagar los derechos correspondientes.

VI. Los Contrabandistas no están obligados á manifestar en la entrada del Reyno, de las Provincias, Ciudades, y demas Pueblos los géneros prohibidos que no tienen tributo, ni los que estén gravados con él por el Soberano, por no estar ninguno obligado á delatarse á sí propio.

VII. La costumbre é intencion de los Soberanos libra á los Contrabandistas, de culpa teológica, y los exime de la obligación de resituirles los tributos defraudados, y demas daños causados, particularmente si ha pasado algun tiempo sin que los Recaudadores los pidan.

VIII. Los Administradores, Guardas, Fieles, y demas Ministros empleados por el Soberano, Ciudades y Pueblos, ó particulares en el resguardo y recaudacion de Rentas Reales, y derechos municipales ó respectivos á los particulares, que permiten la introduccion, o extraccion de géneros adecuados sin pagar los derechos correspondientes, no cometen culpa teológica, ni están obligados en el fuero de la conciencia á restituir á sus respectivos dueños todo aquello en que han sido perjudicados, en el caso de que no lo haga el Contrabandista, y les conste haberlo hecho.

IX. Estos mismos no están en el fuero de la conciencia obligados á restituir el dinero, ó qualquiera otra cosa que hayan recibido en calidad de regalo, por haber permitido, ó disimulado la introduccion, ó extraccion de géneros adecuados.

X. Estos mismos no cometen culpa teológica de inobediencia en permitir y disimular la introduccion, ó extraccion de géneros prohibidos y no adecuados, ni están obligados á restituir lo recibido por este disimulo, ó permiso, ni los daños ocasionados.

XI. Los compradores de géneros adeudados y no pagados sus respectivos derechos, con cierta ciencia de que no lo están, no les obliga la restitucion de los derechos correspondientes á la cantidad comprada, ni cometen culpa teológica, según la calidad de la materia.

XII. Tampoco se peca contra la obediencia debida al Soberano en comprar, tomar y gastar los géneros prohibidos, y no adeudados.

XIII. Los que mandan aconsejan, consienten, ocultan, reciben el contrabando, contrabandistas, los que participan de él, los que preguntados por la Justicia no declaran, los Ministros que no delatan, los que por su oficio están obligados á impedir y manifestar el contrabando, y no lo hacen, ni pecan, ni están obligados a la restitucion, en caso de que el contrabandista no lo haga.

XIV. Los que enseñan, aprueban deciden en consultas, predicán ser lícito el contrabando, no están obligados á la restitucion, segun el orden entendido y señalado por los Teólogos, Canonistas y Juristas, ni cometen culpa teológica, ni están obligados á la restitucion, caso que los demas obligados por su orden no lo hagan.

XV. Los Confesores que no advierten á sus penitentes todas las expresadas obligaciones, ni pecan, ni están obligados á la restitucion, caso que los demas obligados no lo hagan segun su orden.

XVI. Los Eclesiásticos seculares y regulares por su inmunidad están exentos de todas estas sobredichas leyes.

XVII. Estas doctrinas y obligaciones no comprenden á los extranjeros existan, ó no en los dominios del Soberano, pueblos, ó particulares perjudicados.

XVIII. Las leyes monetarias obligan solo á la pena externa, y no en el fuero de la conciencia á los transgresores, consulentes, mandantes, aprobantes, ocultadores, conse[sic]sientes, y emas que tengan influxo en la transgresion de ellas.

Todas estas sobredichas proposiciones son dignas de que la Santa Sede las condene respectivamente por erroneas, falsas, escandalosas, sediciosas, ofensivas á los Sacramentos, á los pueblos, perturbadores de la paz, y subversivas de las buenas costumbres, fomentadoras de inobediencias á los Monarcas, y demas superiores: siendo contrarias al Evangelio y doctrina de San Pablo, y San Pedro en su Canónica: de San Agustin, San Chrisostomo, y otros Padres de la Iglesia, y no menos de Autores de la mejor nota y recta razon. = El Conde de Floridablanca.= Excelentísimo é Ilustrísimo Señor Don Francisco de Lorenzana, Arzobispo de Toledo:"

No se duda de que hay leyes preceptivas, penales y mezcladas de preceptivas y penales, y que la naturaleza de cada una se debe discernir por las palabras del superior legítimo que le impone. Y siendo la paga de tributos y derechos debidos á la Majestad una ley, que no solo obliga por el precepto del Soberano que la impone, sino que tambien consta haber sido promulgada por la misma boca de nuestro legislador Jesu Christo, mandando dar al Cesar lo que es del Cesar, y á Dios lo que es de Dios; y aun según la exposicion de algunos Santos Doctores, mandó volver al Cesar lo que era suyo por el derecho de su dominio, y á Dios lo propio de su suprema majestad; no se puede disputar si las Leyes Reales de nuestra España son puramente penales: pues segun explica sabiamente el esclarecido Alfonso de

Castro, obligan no solo á la pena, sino tambien á la culpa; y actualmente así lo expresa nuestro Augusto Soberano, que Dios prospere, declarando su voluntad.

Quieren los Príncipes ser obedecidos, y para esto imponen el precepto: quieren que los transgresores de la ley sean castigados, y para esto imponen la pena, no para minorar, ó debilitar el precepto, sino para afirmarle y asegurarle mas: no para los buenos, que solo obran por amor á Dios, y obediencia al Soberano, sino para los malos, que solo obedecen por el temor de la pena; y fuera ridícula potestad de un Soberano en quanto á la imposicion de tributos, y prohibicion de la introduccion de ciertos generos extranjeros, si los vasallos pudieran privarle con dolo y fraude de aquellos derechos que Dios le ha concedido, y tanto encarga San Pablo, que con toda fidelidad se paguen, por estas palabras: “Pagad á cada uno lo que le corresponde: á quien tributo, tributo, á quien alcabala, alcabala.”

Estas son las rentas del grande estado de la Monarquia: estos derechos de tributos y alcabalas son el gran mayorazgo de los Soberanos, que Dios les ha concedido por muchos justos títulos. El primero, según dixo á Samuel, por derecho de Rey y de la persona mas sublime, y la mas excelente segun San Pablo, y la mas eminente en poder, dignidad y gobierno; y estando prohibido no solo con precepto grave, natural y divino al quitar á cada uno lo que es suyo, crecerá la gravedad de la culpa segun la dignidad y excelencia de la persona: se aumentará la malicia segun la calidad de la ofensa, y se agravará el pecado segun los perjuicios y daños que de él resultan, como son las cárceles, confiscaciones de bienes, presidios, abandono y pérdida de casas; mugeres, hijos y familias, y aun de pueblos enteros perdidos por esta causa.

El segundo título porque no se puede defraudar al Soberano con los contrabandos, es porque se falta al Soberano en lo substancial de la obligacion reciproca que hay del Príncipe á los vasallos, y de los vasallos al Príncipe: este es un padre universal, que debe mirar á sus vasallos como á hijos, y estos deben obedecerle como puesto por Dios para cuidar de su subsistencia y defensa natural. El Príncipe protege con sus armas, con sus Generales, con su tropa, con su artillería, con sus navíos y esquadras, y con todo su erario á los vasallos, sus vidas y haciendas; y estos están obligados á contribuir mutuamente para estos inmensos gastos con los tributos que les imponen.

Tuvo en tanto aprecio San Pablo estos trabajos y desvelos de los Soberanos por sus vasallos y la pública tranquilidad, que en su carta primera á Timoteo manda, hacer públicas oraciones á Dios primeramente por los Reyes y todos los que están colocados en dignidad sublime, para que pasemos una vida quieta y tranquila. Conviene, pues, que uno trabaje por todos, y sus fatigas conduzcan á mantener la pública quietud. Es necesario que uno mande á todos para que administren justicia, y los ricos y poderosos no opriman á los pobres. Los enemigos de la Fé Católica aborrecen la Monarquía, que es el gobierno mas semejante al celestial; y nosotros decimos con el Profeta Habacuc, que si no hubiera un solo Príncipe en el Pueblo, seríamos como los peces del mar, en el que los mayores devoran los menores. Y en confirmacion de este verdadero modo de opinar, no solo están de nuestra parte el Doctor Angélico Santo Thomas, defensor acérrimo del gobierno monárquico, sino tambien San Agustin, y los demas Padres de la Iglesia.

Las palabras solo de San Pablo son suficientes para convencer la obediencia debida a los Príncipes; pues después de haber dicho que son Ministros de Dios, zeladores de su Ley contra los malos, añade estas palabras dignas de esculpirse en nuestros corazones: “Y por esto les pagamos los tributos, porque son Ministros de Dios, que le sirven para los fines expresados;” y San Agustin en el libro 22. contra Fausto expresamente afirma, que pagamos los tributos de los Soberanos, para que puedan pagar el estipendio á su tropa y sostener todos los gastos de la guerra, presidios, fortalezas, y quanto sea necesario para la defensa y custodia de un Reyno. Y últimamente el mismo Señor, y nuestro Salvador Jesu Christo, pidiéndole los Alcabaleros á su tránsito que pegase el tributo al César, mandó á San Pedro que fuese al mar, echase el anzuelo, cogiese el primer pez que saliese, y abriéndole la boca, hallaría en él una moneda, que la diese á los Alcabaleros, pagando por Su Majestad y por San Pedro.

Con este exemplo de humildad de nuestro Redentor, Rey de Reyes, y Soberano de Soberanos, y en quanto hombre descendiente de familia Real y Sacerdotal, libre por esto de todo tributo ¿que opinion podrá haber para que los vasallos defrauden á sus Soberanos de sus legítimos derechos? Quando Christo no solo mandó dar la moneda por su sacratísima persona, y por su Vicario en la tierra, haciendo un milagro en que los peces le suministrasen extraordinariamente lo que no tenia, ¿que Teólogo, que Jusrista podrá dar dictamen para no pagar al Rey las alcabalas y demas tributos, y para que se falte á la obediencia al Soberano, introduciendo géneros prohibidos contra sus leyes penales fundadas en la ley natural y divina, que manda prestar la obediencia á sus preceptos?

Dexemos, pues, toda preocupacion, viendo que nuestro Soberano expresamente declara en la orden arriba inserta, que no solo importe la ley como pura conminacion de pena, sino tambien como precepto, ordenando, mandando y queriendo que se le obedezca; y por consiguiente declara que sus leyes, prohibiendo Contrabandos y fraudes de tributos, no son puramente penales, sino tambien preceptivas. Ni á la verdad fuera justo poner pena grave de destierro, confiscacion de bienes, y otros semejantes castigos, si no hubiera culpa grave en la transgresion de la ley. Y por esto todos debemos conspirar á un mismo santo fin, en que consiste la felicidad espiritual y temporal del Reyno; esto es, en guardar la ley de Dios y la de los Príncipes que reynan por Dios, y que la verdadera Teología estriba en guardar los mandamientos divinos, que son dar á cada uno lo que es suyo, á quien tributo, tributo, á quien alcabala, alcabala, y á quien honor, honor.

Nos complacemos justamente de que en este Arzobispado los Párrocos sabios, y el Clero Secular y Regular mas distinguido de todo el Reyno, no se hallan teñidos ni aun levemente de máxima, ó sentencia alguna que ofenda á la Majestad del Soberano, y obediencia debida á sus leyes; y por lo mismo esperamos y les encargamos, que con su doctrina en el confesionario, en el púlpito y en la cátedra arranquen la raiz de qualquier sentencia contraria á nuestro comun sentir; aconsejando y enseñando, que pecan gravemente los que defraudan al Rey de sus tributos, los Contrabandistas que introducen generos prohibidos, los receptadores que abrigan ó recogen á los Contrabandistas, y todos los que cooperan á semejantes fraudes, opuestos á la ley de Dios, destructivos de la potestad legítima, y que aun

solo por las malas resultas y circunstancias que agravan el delito, arruinan casas, periden familias y aniquilan pueblos, crece la malicia á grado de gravedad, que es indispensable que los Ministros del Santuario se revistan de un zelo santo para disipar y destruir semejantes delitos.

Así nos lo prometemos y esperamos cumplan todos los Parrocos, Confesores y Sacerdotes; y mandamos que esta nuestra Carta se lea en un dia festivo en la Misa al tiepo del Ofertorio, para que todos se arreglen á su contenido; y en el nombre de Dios les concedemos la Pastoral bendicion. Madrid 11. de Diciembre de 1787.= Francisco, Arzobispo de Toledo.= Por mandado de S. E. el Arzobispo mi Señor, Dr. D. Juan Fernandez de Arévalo, Secretario.

ANEXO 6

TRATADO IDEOLÓGICO NECESIDAD DE LA IDEOLOGIA PARA LA MORAL. *LARRAGA DE 1822*

Toda ciencia se reduce á conocimientos de la materia de que se propone tratar. Lo que se conoce es por medio del juicio que de ello se forma, y para tener juicios es preciso haber tenido antes ideas. Estas son por tanto las primeras piedras, digamoslo así, del edificio científico, que no podrá fundarse seguro si ellas carecen de seguridad. Por lo mismo es indispensable saber como haya de dárseles para llegar á adquirir cualquiera ciencia; y siéndolo la teología moral, no será posible á ninguno poseerla sin que posea primero la facultad que enseñe á obtener seguras ideas. A esto se dirige la ideología, de cuya noticia no puede carecer el que se dedique al estudio de la teología moral para tenerla racionalmente. A cada instante es preciso usar en todas ciencias, y lo mismo en la teología moral, de espesiones imposibles de comprender sin el conocimiento de la ideología; y la mas inmediata regla de las costumbres humanas, como lo es la conciencia, no se constituye sino es por un juicio exacto de la bondad ó maldad que haya en las acciones humanas practicadas ya, ó que vayan á practicarse; cuyo juicio, no pudiendo formarse sin ideas, dejará de saberse si es exacto no conociéndolas.

A vista de una verdad tan innegable, nos ha parecido presentar antes de entrar en el estudio de la teología moral una ideología con que se formará una pequeña lógica, para que los que no hayan estudiado esta separadamente, encuentren antes de entrar al estudio de aquella lo que precisa para su buena inteligencia; sirviendo á los que la hayan estudiado para refrescar especies que conviene tener presentes en el estudio de la teología moral.

Nuestra ideología la dividiremos en tres órdenes: el primero será de ideología simple; el segundo de ideología combinada ó compuesta, y el tercero de ideología rectificada. Haremos por lo mismo este tratado dividido en tres partes, las que subdividiremos en párrafos en el modo que sigue.

PARTE PRIMERA **IDEOLOGIA SIMPLE**

§ I

Del hombre con respecto á la ideología

El hombre es un ser del que tratan muchas facultades científicas, mirándolo cada una bajo el aspecto propio del objeto que se propone. La *ideología* intenta hacer que el hombre forme bien sus ideas y las combine para formar rectos juicios,

presentándole las reglas que ha de seguir para vencer los impedimentos que encuentre en el descubrimiento de la verdad; por cuya razon la ideología solo considera en el hombre lo que conduzca para la consecucion de aquel fin. El hombre pues con arreglo á lo que puede servir para el presente tratado, es un ser en el que se descubren dos cualidades, que se miran como principales en su constitucion: la una es la *sensibilidad*, y la otra la *inteligencia*. Estas provienen de la union de las dos partes componentes del todo del hombre, como son el alma y el cuerpo, á las que se da el nombre de *partes esenciales*, porque sin ellas el hombre dejaria de ser. Por la misma razon se dice tambien que *el hombre es un ser sensible é inteligente*, que es decir, no solo siente, teniendo esto en comun con todos los animales, sino es que percibe la conveniencia ó repugnancia que se hallan entre dos ó mas cosas: combina, coteja y calcula para penetrarlas, y descubre en ellas lo que halla de verdad. Con la primera cualidad se hace semejante á loos animales mas fieros y estúpidos, y con la segunda se hace distinguir de todos, habiendo aumentado un sinnúmero de cosas mas de las que le concedió la naturaleza, cuando aquellos nada añadido á lo que tuvieron por la misma.

Así aunque concedamos conocimientos á los animales llamados brutos, se hallan circunscritos á un pequeño círculo; pero los del hombre no tienen término, y de dia en dia los eleva á mayor perfeccion, para cuyo fin interesa la ideología; no proponiéndose esta otro en el hombre que la perfeccion de sus conocimientos.

§ II

De los varios estados en que puede considerarse al hombre con respecto á sus conocimientos

Cuanto son los estados en que puede hallarse el hombre con respecto á sus conocimientos: primero el de *ignorancia*; segundo el de *fe*; tercero de *opinion*, y cuarto de *ciencia*. El hombre nace ignorante: la ignorancia es una carencia de conocimiento; el conocimiento no puede adquirirse sino es en consecuencia de impresiones de objetos, de formacion de ideas, de percepciones, de cotejos y comparaciones de unas sensaciones con otras, con el convencimiento de lo que produce cada una. Se pasan muchos años sin que el hombre pueda reunir todos estos requisitos precisos para los conocimientos, permaneciendo entretanto en el estado de ignorancia.

A proporcion que se desarroollan los órganos del hombre, y á proporcion que se aumentan á su alrededor objetos que produzcan impresiones en sus sentidos, se van aumentando las disposiciones y causas preparatorias para llegar á conocer; pero no determinándose aun el hombre á decidir ni a resolver sobre las cosas por la obscuridad en que se le presentan, y confusion en que las halla, viendo por otra parte una superior inteligencia en sus padres, en sus maestros ó en otras personas que le cercan, y que por su esperiencia ó estudio comprenden mas, y deciden mas fácilmente en ellas; entonces el hombre, que no ha llegado á este adelantamiento, se guía por lo que ve y oye de aquellas personas, y su estado es el de fe. Cuando el hombre ha llegado á edad mas adelantada; cuando se hallan desenrolladas mas sus partes orgánicas, que le sirven para adquirir las ideas por medio de las impresiones

de los objetos sensibles; y cuando la esperiencia y observacion le han hecho pararse algun tanto y fijar su atencion en las cosas, combinando y comparando sus ideas; entonces principia ya á decidir sobre ellas, y deliberar acerca de su bien ó su mal; pero no de tal modo que se halle libre en sus deliberaciones absolutamente de temor sobre la verdad ó falsedad de lo que piensa y resuelve. En estas circunstancias es cuando el hombre se halla en el estado que se llama de opinion. Desgraciadamente la mayor parte de los hombres no salen de semejante estado, permaneciendo en él toda su vida sin seguridad ni firmeza en cuanto dicen y hacen, si es que llegan á salir del de fe, en que especialmente el vulgo y pueblo bajo subsiste siempre, guiándose por lo que ve y oye en los que juzga capaces y con méritos de ser creidos. Llega el caso en que el hombre adquiriendo el completo desarrollo de sus órganos sensitivos, recibe las impresiones de los objetos ordenada y distintamente: sus ideas se forman: combina, compara, reflexiona sobre ellas; medita, se vale de la esperiencia y la observacion, y discurre últimamente bajo principios que le conducen á la seguridad de lo que decide; resuelve sobre la verdad ó falsedad, sobre la bondad ó la malicia de las cosas, deliberando por sí en ellas. Este es el estado de ciencia en que, aunque son muchos los que se cuentan, rarísimos son los que se hallan. A él aspirará el racional en cuantas materias le sea posible tenerlo; pero especialmente en las que dicen relacion al cumplimiento de sus deberes. No hallando la ciencia, despues de haber trabajado para ello, es cuando puede seguirse lo opinativo del modo que se manifestará en otro lugar. Mas sea para adquirir la ciencia, ó para formar la opinion, siempre precisa hacerlo por un orden ideológico, tal cual nos proponemos manifestar para que sirva á la teología moral.

§ III

De los sentidos y de sus objetos

Lo primero que el hombre sabe es que se siente, y las potencias ú órganos dados por la naturaleza para la sensacion son los primeros que sirven al hombre en cuantos conocimientos llega á adquirir sobre las cosas, formando sus ideas, en que es preciso medien aquellos órganos. Llámense *sentidos*, y se cuentan comúnmente cinco, que son: el de la vista, el del oido, el del olfato, el del gusto y el del tacto. Por cada uno de estos se llegan á experimentar sensaciones diferentes, por la diversidad de cualidades que cada uno de ellos toca en las cosas, que se llaman por lo mismo *objetos sensibles*, porque por este nombre se entiende todo lo que obra sobre los sentidos. Siendo estos cinco, cada cual tiene sus respectivo objeto, á saber: el de la vista tiene por objeto los colores: el del oido los sonidos: el del olfato los olores: el del gusto los sabores, y el del tacto la dureza de los cuerpos. En consecuencia cada uno ejerce su peculiar funcion, resultando por lo mismo cinco, que se llaman ver, oir, oler, gustar y tocar, ó palpar, del modo que se dirá en seguida.

§ IV

Del ejercicio de los sentidos

Hay facultades que determinada y estensamente tratan de los sentidos del hombre, manifestando la organizacion particular de cada uno de ellos, y el mecanismo con que llegan á ejercer sus funciones sobre los objetos sensibles; pero á la lógica solo importa saber el ejercicio propio de cada sentido del modo preciso para entender cómo por medio de ellos se forman las ideas, que es lo primero sobre que debe trabajar el hombre para conocer las cosas. Los cuerpos presentados ante la vista del hombre, hacen que se imprima en ella su imagen y semejanza por medio de la luz, cuyos rayos, chocando en cada una de las partes de la superficie del cuerpo, rechazan hacia la vista del hombre, dejando en este sentido una pintura de todas las partes del cuerpo con los colores propios de la modificacion que ha sufrido en la luz, sin la cual nada puede verse. Esta imagen ó figura de los cuerpos pintada en el órgano de la vista, es lo que el hombre siente, y á cuya sensacion se llama *ver*. Los cuerpos chocando unos con otros, mueven el aire que les rodea y rodea al hombre, produciendo en las partes de aquel un particular movimiento, que llegando al órgano del oido, hace que resulte lo que se llama sonido, que puede ser tan diferente cuantos pueden ser los modos con que los cuerpos mueven el aire; y á la sensacion del sonido es á la que se llama *oir*. Los cuerpos exhalan ó arrojan de sí unos vapores ó pequeñas partículas, que introduciéndose por la nariz del hombre, tocan en el sentido del olfato, y la sensacion que entonces se experimenta se llama *oler*. Tambien los cuerpos al tocar en el sentido llamado paladar, producen un movimiento, el que es muy diverso con proporcion á la diferencia de modo con que cada uno de los cuerpos obra en el sentido, de lo que resulta la diversidad de los *sabores*; y lo que el hombre siente en este caso, es lo que se llama *gustar*. Últimamente, los cuerpos todos presentan una resistencia para no admitir en su lugar á otro, que es á lo que se llama impenetrabilidad ó dureza; por lo que cuando el cuerpo del hombre llega á otro cuerpo, choca con él, y experimenta aquella resistencia, de la cual resulta la sensacion que se llama *tocar ó palpar*.

Pero es de advertir que el sentido del *tacto*, aunque se atribuye particularmente á las manos del hombre, se halla estendido por todo su cuerpo, siendo muy pocas las partes que dejen de tenerlo. Consiguiente á lo dicho, el hombre que carezca de un sentido no puede tener conocimiento del objeto que le sea propia, y asi el ciego no puede conocer los *colores*, ni el sordo los *sonidos*. Tambien es de advertir que hay objetos cuyo verdadero ser no se conoce sino por medio de varios sentidos, como sucede con las figuras de los cuerpos, que engañan si ademas de la vista no se aplica tambien el tacto para descubrirlos en su verdadero estado.

§ V

De la impresion, idea y percepcion

Todos los hombres saben que en el momento en que un objeto sensible toca al sentido que le es propio, experimentan dentro de sí y sienten la imagen del objeto,

ó la accion con que ha tocado al sentido, quedando dentro del hombre grabada la semejanza ó imagen del objeto ó de su accion; de manera que aunque aquel se separe de la presencia de los sentidos, permanece dentro del hombre la imagen que ha producido, continuando sus sentimientos. Contraigámonos á un sentido en particular para declarar mas esta doctrina: cuando se pone delante de la vista de un hombre un objeto capaz de verse inmediatamente, se experimenta que toca á los ojos su color y figura, y que dentro del mismo hombre se graba, digámoslo asi, la semejanza ó imagen del objeto que siente; de modo que aunque el mismo objeto se separe de su vista, y cierre los ojos, siente aun la misma impresion y figura del objeto, como si este se hallase presente. Lo mismo sucede con los demas sentidos; cada uno lleva á lo interior del hombre y deja grabada en él la imagen del objeto que le es propio, ó de la accion con que ha obrado sobre los sentidos, aunque sea peculiar del de la vista hacer se pinte una imagen tal, porque á él solo corresponde tocar los colores y figuras de aquella resulta. La accion con que los objetos sensibles tocan á los sentidos se llama *impresion*. La imagen que se halla en el interior del hombre, ó semejanza del objeto, se llama *idea*; y el acto con que el hombre toca ó siente esta imagen es lo que se llama *percepcion*. De modo que lo que el hombre percibe inmediatamente se llama *idea*, que se forma con la *impresion*, la cual resulta del choque de los objetos sensibles con los sentidos. De aquí se sigue que sin objetos sensibles no hay impresiones, sin impresiones no hay ideas, y sin ideas nada percibe el hombre.

§ VI

De los efectos de la percepcion

Inmediatamente que el hombre percibe una idea, experimenta dentro de sí un nuevo estado del que antes tenia, unas veces de *placer*, y otras de *dolor*; de manera que la percepcion de una idea produce alguno de estos dos efectos. Cuando el hombre deja de experimentarlos, las ideas para él son como si no se hubiesen percibido, y respecto de ellas puede decirse, es nula la percepcion. Por esta causa se dice fundamentalmente queda el hombre en el estado de indiferencia acerca de aquellos objetos cuyas ideas no le han producido placer ni dolor. En efecto, si en la percepcion de una idea experimenta el hombre, placer, se inclina al objeto que la ha producido, y no quiere separarse de él; pero si experimenta dolor, huye de su presencia y trata de alejarlo. Si no experimenta ni uno ni otro, permanece sin accion, que es lo que constituye el estado *indiferente*.

§ VII

Del entendimiento

Antes que el hombre se haya inclinado á una cosa, ó haya huido de ella, es preciso que la haya percibido en su idea; de manera que la percepcion es la primera operacion que el hombre ejerce acerca de los objetos sensibles, pues que la impresion de estos no es hecha por el hombre, como tampoco la idea, que es hija de la impresion; y tanto en esta como en aquella el hombre se considera pasiva mas

que activamente. No así sucede con la percepción, la cual es un acto hijo del mismo hombre, con el que toca la idea. De aquí resulta considerar en el hombre una facultad de percibir las ideas, á la que se llama *entendimiento*. Es el poder con que el hombre entiende, ó lo que es lo mismo, con que percibe las ideas; de modo que al primer acto que tiene acerca de ellas, puede decirse lo mismo percibir que entender, y es la simple aprensión ó intelección distinta de otros actos tenidos también por la misma facultad de entendimiento, como se dirá.

§ VIII *De la voluntad*

Como después de percibir las cosas se note en el hombre que se inclina á ellas, ó procura separarse, según el placer ó dolor que experimente, se ha considerado otra facultad en él, á la que se llama *voluntad*, y á que se han atribuido aquellas acciones; de manera que la voluntad se llama la potencia con que el hombre quiere ó aborrece las cosas.

§ IX *De la libertad*

El hombre percibiendo las cosas por medio de sus ideas con el entendimiento, las ama ó aborrece con la voluntad. Aquella facultad busca en las cosas la verdad de ellas, y esta, á saber la voluntad, se dirige á la bondad, de modo que el objeto del entendimiento es la verdad, y el de la voluntad la bondad, de los seres. Ni el entendimiento puede dejar de asentir á lo verdadero, ni la voluntad, á lo bueno bajo el concepto de tal; pero como ninguno de los seres criados pueda dejar de tener algunos defectos, y no quepa por lo mismo que la voluntad encuentre en ellos una plenitud de bondad, no se le presenta alguno al hombre de manera que lo arrastre necesariamente á seguirlo; sino que ó lo busca, ó se separa de él conforme el aspecto bajo que lo considere. Al poder que el hombre tiene para querer ó dejar de querer las cosas, para amarlas ó aborrecerlas, sin necesidad de inclinarse á una ni á otra, es á lo que se ha llamado *libertad*. Esta falta respecto de un objeto en que no se encuentra más que bondad, como es el bien bajo la razón de tal, y cualquiera otra cosa que se le presente al hombre con plenitud de bondad.

§ X Consecuencia de la doctrina antecedente

De lo dicho hasta aquí se sigue, que el hombre para obrar libremente sobre cualquier ser criado, necesita primero *objetos sensibles, impresion de ellos en los sentidos, formacion de las ideas, percepcion de ellas, sensacion de placer ó de dolor, y deliberacion de su voluntad*. Por lo mismo se conoce ser imposible se quiera una cosa que antes no se haya conocido, del modo que ya se ha manifestado, es decir: es *imposible* que la voluntad obre sin que haya precedido la operación del entendimiento.

§ XI

Observacion sobre las acciones del hombre

Todas las acciones del hombre provienen de su ser constituido (como ya se ha dicho) por el alma y por el cuerpo. Ni ésta ni aquel son el hombre, sino el todo, que resulta de su union. Es impropio por tanto al hablar de las obras del hombre decir son del alma, ni del cuerpo solo. Es verdad que el alma puede separarse del cuerpo, y que verificada la separacion, tanto éste como aquella tendrán sus respectivas acciones; pero entonces no puede decirse mas que del alma ó del cuerpo; mas no del hombre, porque este no existe sino existiendo un todo compuesto de alma y cuerpo. Sin embargo se ha distinguido en el hombre dos clases de acciones, llamando á las unas *espirituales*, y *materiales* á otras, por la dependencia mayor que se ha considerado tendrán las primeras del alma, que es un espíritu, y del cuerpo, que es materia, las segundas. Esto no quita deberse asegurar que tanto unas como otras dependen de todo el hombre, pues que mientras este existe, hay una union en sus partes constituyentes, tal que la una no obra sin la otra, por cuya razon las operaciones del hombre ni son ni del *cuerpo* solo ni del *alma* sola.

§ XII

Observación sobre las potencias del hombre

Las potencias de entendimiento y voluntad que hemos atribuido al hombre, no deben considerarse con una distincion tal que las miremos separadas entre sí, como lo estan os brazos y los pies, cuya division puede hacerse fácilmente. *El entendimiento, la voluntad, y algunas de las otras potencias que se atribuyen al hombre, no son mas que este mismo considerado con relacion á un particular modo de obrar*; de manera que el hombre ó su alma, como que entiende, se llama entendimiento, y como que quiere, se llama voluntad. Asi se dice tambien al mismo hombre saltador, corredor, tocador, médico &c., todo lo cual no esplica sino un mismo ser considerado como operante de los que constituye al saltador, corredor &c., que no es otra cosa que una modificacion del ser del hombre, y el poder que tiene para obrar.

§ XIII

De la memoria y de la imaginacion

Existen en el hombre otras dos potencias que se llaman *memoria* é *imaginacion*: la primera es la facultad que tiene para volver á presentarse y percibir las ideas de objetos, cuyas impresiones hace tiempo pasaron, y á cuya operacion se llama acordarse. La segunda es la facultad con que ó en que se pintan las imágenes de los objetos ó de sus acciones en el interior del hombre. Se ha dicho es la potencia con que ó en que se pintan las imágenes, por incluir los dos modos de pensar que hay acerca de este punto, dando unos la imaginacion por cosa activa y otros por cosa pasiva, lo que para nuestro intento es de material.

§ XIV *Division de las ideas*

La idea puede ser adventicia puede ser adventicia y facticia: la primera es la formada inmediatamente de la impresion de un objeto sensible. La segunda es la que se forma por la union de dos ideas adventicias, ó por el aumento y disminucion que se da á estas. La idea de un perro será adventicia, proviniendo de la impresion del objeto perro cuando se ha presentado á la vista de un hombre, y lo mismo será la idea de un gato; mas la idea de un ser medio gato, medio perro, será facticia, como tambien la que presente un gato de la magnitud de un elefante, ó un elefante de la magnitud de un gato. *Ideas que presentan las cosas con mas aprecio, valor ó bondad que en realidad tienen, ó por el contrario, son tambien facticias, é influyen mucho en la conducta humana.*

§ XV *Sigue la division de las ideas*

Divídese tambien la idea en abstracta, singular y universal: la idea abstracta es la que presenta una cosa que no existiendo sino unida á otra, la consideramos como si estuviese separada. La idea del color, de la figura, del olor es una idea abstracta, pues que no hay color, figura, ni olor separados de las cosas figuradas, coloradas y olorosas. Se yerra por tanto cuando se tienen por cosas existentes por sí las representadas por las ideas abstractas. La idea *singular* es la que representa un ser sin que consideremos en él lo que tenga de comun con otro, como la idea que me representa tal hombre, tal piedra. En la naturaleza no hay mas que entes singulares, y solo las ideas de esta clase representan objetos que existan en verdad. Como las cosas pueden ser semejantes unas á otras, y en efecto lo son; cuando se forma idea de aquello en que se parecen entre sí mirándolo como comun á ellas, entonces es cuando se hace una idea universal; de modo que la idea universal es la que representa un ser como comun á muchos, aunque por otra parte se diferencien. Tal será la idea que se forme de un árbol, en la que se encuentra la representacion de aquel ser comun á todos los árboles, aunque estos sean tan diferentes entre sí.

§ XVI *Del género, especie, diferencia, propio y accidental*

Bajo las ideas universales se ha formado lo que se llama *género, especie, diferencia, propio y accidental*. El género es lo que atribuimos á muchas cosas, aplicándolo á lo que haya en ellas tambien comun á otras. El árbol es un género, porque se atribuye á muchos árboles, como á la encina y el manzano; de modo que se dice la encina es árbol, el manzano es árbol, pero tanto encina como manzano es cosa tambien comun á muchos, á saber, á todas las encinas y á todos los manzanos. La especie es quello que tambien es comun á muchos, pero bajo una razon que ya no pueda pasar mas que á uno, como encina y manzano, que no se puede atribuir

sino á tal encina y á tal manzano. Llámese diferencia lo que sirve para que unido á un genero resulte una especie. Si al ser genérico árbol se une el de manzano, ó productor de manzanas, resultará la especie de manzano, y manzanero será la diferencia, porque unida al ser genérico árbol, produce la especie de manzano. Llámese propio todo aquello que consideramos corresponder á una cosa, de suerte que no pueda hallarse sin ello, como el peso y la estension respecto de los cuerpos. Accidental se dice lo que se halla en las cosas de manera que pueda estar ó no estar en ellas, como la blancura respecto del hombre, y la redondez respecto de la piedra.

§ XVII

De otras divisiones de ideas

Hay tambien ideas *obscuras, claras, confusas y distintas*: la idea obscura es la que representa un objeto de modo que no pueda determinarse lo que sea: la clara es la que lo representa de modo que se pueda determinar y fijar lo que es. Si pasa por delante de la vista de un hombre una cosa que interrumpa los rayos de luz que percibia, sin poder asegurar qué cosa fuese la que habia pasado delante de su vista, entonces tenia una idea obscura de ella. Si puesta la atencion conoció que volaba, ya adquirió una idea clara de que era un pájaro. La idea confusa es aquella que aunque presenta un determinado objeto, no descubre sus cualidades; y la distinta es la que presenta un objeto con ciertas cualidades que en él se encuentran, y por las que se distingue de otros. La idea que se tuvo del pájaro, aunque clara, era confusa, porque no presentaba si aquel era perdiz, palomo ú otro, ni cuáles eran sus colores, su clase de pluma &c.; mas si se descubrieron estas cualidades ú otras en aquel ave, que la hiciesen distinguir de las demas, se tuvo una idea distinta de ella.

§ XVIII

Sigue la division de ideas

Tambien puede ser la idea *simple, compuesta, absoluta, relativa, verdadera y falsa*: la idea simple es la que representa un objeto sin union con otro de diferente ser, como la idea de la blancura y la de estension. La idea compuesta es la que representa un objeto un objeto compuesto de varias cosas diferentes entre sí, como la idea de una manzana. La idea absoluta representa el objeto sin relacion á otro alguno, como la de piedra; y la idea relativa lo presenta de modo que manifiesta la relacion que tiene con otro, como la de padre, hijo, causa y efecto. La idea verdadera es la que representa el objeto tal como es en sí; y la falsa la que lo representa de otro modo. La idea que me represente una cosa redonda, siendo cuadrada, será falsa; pero si me representa su cuadratura, será verdadera. No se ha de confundir la verdad de la idea con la realidad. Esta consiste en el ser mismo de la idea como quiera que lo tenga, y la verdad añade al ser la conformidad con el objeto que representa.

§ XIX

De la idea de Dios, de la del alma, y de otras cosas que parece no son objetos sensibles

De la doctrina antecedente resulta no haber ideas de las que llaman *innatas*, tenidas por el hombre sin impresio de objetos sensibles, aunque contra ello se oponga la idea que se tiene de Dios, de l alma y de otras cosas, pues que para manifestar cómo se forman, no hay necesidad de acudir á las ideas innatas, segun vamos a declarar. El hombre no tiene idea alguna en los primeros años de su vida sino aquellas que va adquiriendo por los impulsos de sus necesidades animales, de cuya clase son las únicas que percibe en aquel tiempo, y se pasan muchos años primero que fija su atencion en los objetos que conducen al conocimiento del *ser espiritual y moral*. Esta es una verdad que acredita lo que cada cual ha experimentado en los primeros años de su vida, y lo que se observa en todos los hombres por aquel tiempo. Nuestros padres y maestros se empeñan en fijar en nuestra alma el amor debido á Dios, é infundirnos el respeto y temor que merece el supremo Ser, de quien dependemos en un todo, y del que recibimos premio ó castigo con proporcion á nuestras buenas ó malas obras. Estas manifestaciones de nuestros padres ó maestros, con la pintura que cada cual hace de la Divinidad, nos conduce antes de raciocinar nosotros á que formemos la idea de Dios, reducida solo á dar por existente un Ser que todo lo puede, que todo lo ha hecho, y sin el cual nada existiria. Cuando llegamos á raciocinar, queriendo dar estension á nuestros conocimientos, discurriendo por las cosas que nos rodean, y queriendo averiguar su origen, somos conducidos á la necesidad de admitir un primer ser, del cual todas las cosas dimanen, y por el que se sostienen, resultando de aqui tambien la *idea de Dios*, pero sin pasar á mas que lo que se adquirió por el primer medio. De cualquiera de estos dos modos con que se considera adquirida la *idea de Dios*, se ha formado mediante los sentidos, porque en el primer modo ha sido á consecuencia de lo que hemos *oído*, y en el segundo ha sido tambien en consecuencia de lo que hemos *sentido*; infiriendo por ello la existencia de un supremo Ser y todas sus perfecciones. La *idea de nuestra alma* se forma del mismo modo, á saber: ó por lo que no dicen nuestros padres, ó porque raciocinando sobre el poder de una cosa material, lo hallamos inferior á las operaciones que tocamos en el hombre, dándoles un principio superior al que llamamos *espíritu ó alma*; pero de cuyo ser real y verdadero no sabemos ciertamente mas que lo que nos enseña la religión, y la misma nos declara siki ka existencia de otros espíritus. Las *virtudes y vicios* producen tambien sus ideas en consecuencia de sensaciones, pues que no son otra cosa que la conformidad ó disformidad de las acciones del hombre con la ley, ya natural, ya divina, ya humana, como se declarará en la moral, todo lo cual es bien sensible, es decir, se toca por los sentidos.

§ XX *Del lenguaje*

Los hombres han nacido con necesidad de comunicarse unos con otros, y no hubieran podido conseguir este fin con solo tener ideas. Estas son internas al mismo hombre, y no pueden por lo mismo ser conocidas por otros. Para que así sucediese fue preciso valerse de alguna cosa sensible, por medio de la que pudiese conocer un hombre lo que pasaba en el interior de otro. La lengua es el instrumento que la naturaleza ha concedido á los hombres mas apropósito para aquel efecto, y de su uso ha resultado lo que llaman *lenguaje*, que consiste en el medio de que el hombre se vale para dar á entender á otro sus ideas y sentimientos. El lenguaje se ha dividido en tres clases: lenguaje *oral ó vocal*, lenguaje de *accion* y lenguaje *escrito*. El primero es el que se forma con la voz y lengua modulando los sonidos que forma aquella. Este es el principal y mas comun. El segundo se forma por medio de acciones que el hombre ejerce como otras partes de su cuerpo: y el tercero consiste en lo que se llama *escritura*. Aunque los dos últimos no se ejecuten por la lengua, como que suplen lo que ella haria, se les ha llamado por esta causa lenguaje.

§ XXI *De los signos*

El signo se llama todo aquello que sirve para dar á entender ó manifestar alguna cosa; y como el lenguaje se dirige á manifestar las ideas ó sentimientos que tenga el hombre, debe tenerse por un signo. El signo se divide en natural y artificial: el primero es por el que se manifiesta una cosa con la que tiene necesaria conexion, como la salida del sol es signo natural del dia por la necesaria conexion que tiene con él, y el humo lo es del fuego por la misma causa. El signo artificial es aquel que manifiesta una cosa por disposicion de los hombres. Este signo puede ser de *conformidad* con la cosa significada, y de absoluta *arbitrariedad*. El primero es aquel que representa una cosa con la cual tiene alguna conexion, como la bandera encarnada para manifestar la guerra; y el segundo es el que representa la cosa sin conexion alguna con ella, mas que porque así lo han querido los hombres, como tal uniforme para manifestar un soldado de tal regimiento. Los signos de que se vale el hombre para comunicarse con otro, dándole á entender sus ideas y sentimientos, son en lo general signos arbitrarios, ya de conformidad, ya de absoluta arbitrariedad. Hay algunos que parece tienen necesaria conexion con la cosa significada, como el llanto para manifestar el dolor, y la risa para manifestar el placer; pero el llanto y la risa se fingen, y es necesario conocer si así es para saber lo que se representa por ellos, á fin de no engañarse.

§ XXII
Del uso de los signos

Con el fin de los signos sea el dar á entender un hombre á otro lo que tiene en su interior, es preciso se valga para ello de lo que mas próximamente pueda manifestar lo que quiere. Asi es que debe usar los signos naturales cuando los haya; valiéndose en su defecto de los artificiales de conformidad, y por último de los de absoluta arbitrariedad. Como un signo pueda manifestar varias, segun se nota en las voces que tienen varios significados, es necesario proceder cuidadosamente para no entender por el signo mas que aquello que mediante é se quiere manifestar. Asi, tanto el que manifiesta las cosas, como aquel á quienes se manifiestan, son interesados en el buen uso de los signos: el primero para que no se le entienda mal, y el segundo para que no lo entienda de un modo contrario á lo que deba. Este no dejará de preguntar en lo que dude, y aquel no dejará de aclarar el signo sobre cuyo significado pueda ocurrir alguna duda.

PARTE SEGUNDA
IDEOLOGIA COMBINADA

§ I
Del juicio

Cuando dos objetos sensibles han producido en el hombre alguna impresion, formándose por medio de ella su respectiva idea, ha experimentado en consecuencia algunas sensaciones. Estas las encuentra semejantes unas veces, y desemejantes otras, de lo que resulta hallar, que una de las ideas es igual ó deja de serlo con otra. Asi es como se forma el *juicio*, el cual es la decisión interior del hombre sobre la conveniencia ó no conveniencia de las varias ideas que ha percibido.

§ II
De la division del juicio

La conveniencia ó no conveniencia de las ideas no siempre se encuentra por el hombre de igual modo. Puede tocarla con total, ó solo con alguna seguridad; y tambien puede percibir las ideas de manera que no halle motivo ni para afirmar, ni para negar su conveniencia. De aquí resultan cuatro clases de juicios, que se llaman *evidentes, demostrativos, probables y dudosos*. El juicio evidente es la decision sobre la conveniencia ó no conveniencia de las ideas, conocida por la inmediata comparacion de una con otra. Este juicio se forma al momento que se perciben las ideas sobre que recae. El juicio demostrativo ó de la demostracion es la decision acerca de la conveniencia ó no conveniencia de las ideas, no por la inmediata percepcion de estas, sino por el cotejo con otra tercera que se habia ya conocido. El

juicio probable es la decision sobre la conveniencia ó repugnancia de las ideas, pero de suerte que no haya seguridad en lo que se decide, porque aunque sea sobre la conveniencia, se presenta tambien razon para estar por la repugnancia. El juicio dudoso es la decision sobre que no se encuentran mas motivos para decir que convienen, que para que no convienen las ideas. En este caso el hombre suspende su decision acerca de la conveniencia ó repugnancia de las mismas, y por eso á la duda se dice suspension de juicio.

§ III

De los grados de probabilidad

En el juicio evidente y de demostracion hay una seguridad; en el probable hay desconfianza, porque aunque se presentan motivos para asegurar, los hay tambien para lo contrario; en el dudoso nada se dice, y de aqui resulta que el juicio probable se halla en medio de la duda y de la verdad. En su consecuencia á la probabilidad se le señalan varios grados, cuya escala tiene por extremos la duda y la verdad. *Tanto será por lo mismo mayor probabilidad, cuanto mas se aproxime á la seguridad, y tanto menor cuanto lo haga á la duda.*

§ IV

De la proposicion

El juicio es interior al hombre, asi como la percepcion de las ideas; y no pudiendo manifestarse estas sino por medio de los signos, de que hemos hablado, lo mismo sucede con aquel. Las ideas sueltas se representan por signos sueltos, y las combinadas no puede menos de hacerse por signos en combinacion; y siendo el juicio hijo de una combinacion de las ideas, es preciso usar para manifestarlo de combinacion de signos. Esto es lo que constituye la *proposicion*, que consiste solo en proponer, espresar ó manifestar el juicio. De aqui se sigue que la proposicion debe ser de tantas clases cuantas lo sea el juicio, y habrá por lo mismo proposicion evidente, demostrativa, probable y dudosa, segun el juicio que manifieste.

§ V

Del juicio verdadero y del falso

Asi como la idea verdadera es la que se halla conforme con su objeto, el juicio *verdadero* será el que se halle conforme con sus ideas. Mirada la verdad del juicio bajo este aspecto, todos los juicios son verdaderos, porque el falso juicio asi considerado, consiste en que no esté conforme con sus ideas, y es imposible deje de estarlo al modo con que se presentan ó como se preciben. *Tómase tambien la verdad del juicio* por la conformidad que tenga con los objetos representados por las ideas, y la falsedad por la disformidad que diga á los mismos. Asi puede haber juicios verdaderos y falsos, siendo de esta última clase los que recaigan sobre ideas falsas ó que no presentan sus objetos tales cuales son, y de la primera los que recaen sobre ideas verdaderas, ó que representan los objetos como son en sí.

§ VI

De la verdad y falsedad de la proposicion

Siendo la proposicion un signo manifestativo del juicio, consiste su *verdad* en que sea conforme con el juicio manifestado por ella; y la *falsedad* en que carezca de aquella conformidad; de manera que aun cuando el juicio sea falso, si la proposicion se halla conforme á él, no deja de ser verdadera. Pero como la proposicion sirva para la inteligencia de aquel á quien se dirige, si ante este se presenta sin union en las cosas sobre que recae, se llama falsa la proposicion respecto de él, y verdadera cuando sucede al contrario. Esto se funda en que semejante proposicion, aunque vaya conforme al juicio del que la produce, y para él sea verdadera, no yendo conforme al juicio de aquel á quien se propone, debe tenerse por este en la clase de falsa.

§ VII

De las partes de la proposicion

Como la proposicion sea una enunciacion del juicio, y este consista en decidir si una cosa conviene con otra ó no, resulta que en las proposiciones se hallan tres partes que las constituyen, y á que se dan los nombres de *sugeto predicado* y *cópula*. Esta sirve para indicar la union ó desunion que halle entre aquellos, pues que se forma con el verbo *ser* puesto en el tiempo presente, pretérito ó futuro, según aquel de que hable la proposicion; de manera que cuando el verbo se halla solo, explica la union del predicando con el sugeto; pero cuando lleva antepuesta la partícula *no*, esplica la desunion. Esto mismo hace que la propisicion se llame *afirmativa* ó *negativa*, según haya en ella ó deje de haber la partícula *no*, antepuesta el verbo. Esto supuesto, claramente se conocerá lo que es predicado y sugeto en una proposicion. Llámase segueto aquello de que se afirma ó se niega alguna cosa, y predicado la cosa afirmada ó negada de otra. Si se dice el *sabio es apreciable*, *sabio* es el sugeto de esta proposicion; *apreciable* es el predicado, y el *es* será cópula. El predicado y sugeto de una proposicion se llaman tambien términos de ella, y de que se necesita conocer algunas clases para entender otras de las proposiciones.

§ VIII

De varias clases de términos

Los términos pueden ser *universales*, *particulares*, *singulares é indefinidos*, ó lo que es lo mismo, indeterminados. Término universal es una voz que significa la totalidad de aquello sobre que recae, siendo unas veces para afirmar y otras para negar. En nuestro lenguaje castellano se usa de la voz *todo* para lo primero, como Julio César, Neuton &c. Es de advertir que para la singularidad en esta clase de términos no se ha de entender es necesario se hable de una cosa sola, porque aunque sean muchas, siempre que se hallen determinadas del modo dicho, se tendrán por términos singulares. Término particular es aquel que no significa ni

totalidad, ni singularidad, sino es presenta una parte indeterminada de las cosas de que se habla, ya sea de una, ya de muchas, como por ejemplo *cierto*, *alguno*, *varios*, *algunos*. El término indefinido ó indeterminado es aquel que por lo que suena no esplica universalidad, singularidad ni particularidad, sino indiferencia para cualquiera de ellas, como si se dice soldado, queda indiferente para explicar todo el soldado, este soldado ó algun soldado.

§ IX

De la proposicion particular, singular é indefinida

No era posible comprender esta clase de proposiciones sin haber explicado la de los términos del párrafo antecedente. Llámase *proposicion universal* aquella cuyo sugeto comprende un término universal, como si se dice, *todo liberal es benéfico*. La *proposicion singular* es aquella cuyo sugeto es un término singular de cualquiera de los modos que dijimos podia entenderse este, como si se dice Robespierres fue cruel, aquel militar es valiente. *Proposicion particular* es la que tiene por sugeto un término particular, como por ejemplo, algunos hombres son justos. Por último la *proposicion indefinida* es la que tiene por sugeto un término indeterminado ó indefinido, como si se dice el hombre es ignorante. Esta última clase de proposiciones puede reducirse á cualquiera de las tres anteriores, y para conocer á cuál de ellas corresponda, debe saberse, que si el predicado de la proposicion le conviene propiamente al sugeto de tal modo que no pueda dejar de estar con él, la proposicion indefinida equivale á una universal; pero si el predicado conviene al sugeto accidentalmente, porque pueda estar y no estar con él, entonces la proposicion indefinida equivale á particular: asi diciendo, los hombres son sensibles, que es una proposicion indefinida, es lo mismo que si se dijese todos los hombres son sensibles, porque el predicado de la proposicion conviene propiamente al sugeto. Mas si se dice los hombres son sabios, equivale á decir que algunos hombres son sabios, porque el predicado de esta proposicion conviene solo accidentalmente al sugeto. La *proposicion indefinida* equivaldrá á singular siempre que su sugeto sea conocido determinadamente, aunque no suene como término singular, como si se dijese, algunos militares fueron los primeros que publicaron la Constitucion en España el año de 1820: esta proposicion será singular para todo el que sepa la historia de aquel tiempo, pudiendo determinadamente señalar los que publicaron primeramente la libertad.

§ X

De otras proposiciones

Hay tambien otras proposiciones que toman su denominacion del modo con que su predicado se atribuye al sugeto, resultando por lo mismo cuatro clases de aquellas, que son la proposicion *necesaria*, *contingente*, *posible é imposible*; por ser otros tantos los modos con que el predicado se puede decir del sugeto.

§ XI

De la proposicion simple y compuesta

El sugeto ó predicado de una proposicion puede ser doble ó sencillo, es decir, que en la proposicion puede haber dos cosas que sirvan de sugeto ó de predicado, aunque no suene mas que un verbo. En este caso la proposicion se llama *compuesta*, porque incluye en sí tantas proposiciones cuantos sean los predicados ó los sujetos. Cuando el sugeto y predicado son sencillos, la proposicion se llama *simple*.

§ XII

Advertencia sobre las proposiciones

Aunque en algunas proposiciones de las usadas por los hombres para manifestar sus juicios no se encuentra el verbo *ser*, sino otros de los muchos que se usan en el lenguaje oral, toda proposicion puede reducirse á aquel verbo con su predicado y sugeto, usada afirmativa ó negativamente. El hombre ama la libertad; es equivalente á decir, el hombre es amante de la libertad. Las espresiones de un solo verbo, sin que haya nombre manifiesto que sirva de predicado ni de sugeto, no dejan por eso de incluir á estos. Asi diciendo *truenan*, es equivalente á decir, las nubes son tonantes, ú otra proposicion con que se esplice la accion a tronar.

§ XIII

De la razon y racionio

Llábase razon la potencia que tiene el hombre para formar la combinación y comparacion de unas ideas con otras, á fin de descubrir asi mejor su verdad; y al acto de esta potencia es pa lo que se llama *racionio*. Este consiste en combinar dos ideas, no inmediatamente la una con la otra, sino con una tercera, para saber si aquellas convienen ó no entre sí. Si se ignora qué sean dos ideas, comparándolas inmediatamente entre sí, podemos buscar otra conocida, con la que si comparadas las primeras tienen igualdad, inferimos que tambien existe entre ellas; y por el contrario, cuando estas no son conformes con la media ó tercera, tampoco tendrán conformidad entre sí. Un ejemplo nos hará evidente esta doctrina. Se trata de averiguar si la guerra es conforme á la humanidad; y para asegurarnos de lo que deba decidirse sobre este punto, no hallando bastante conformidad con la inmediata comparacion de las ideas *guerra* y *humanidad*, buscamos otra que esplice perceptiblemente el ser de cualesquiera de aquellas; y si comparadas con ella tienen igual conformidad, decidiremos que la misma existe entre las dos, en que antes no la tocábamos. Diremos pues; lo que destruye á los hombres no es conforme á la humanidad; la guerra destruye á los hombres; la guerra no es conforme á la humanidad. Guerra y humanidad eran dos ideas, de cuya conformidad se dudaba; y para conocer si la habia ó no, se buscó la tercera idea, destruccion de la humanidad; esta idea encontramos ser lo mismo que guerra; y comparada la humanidad con ella, no pudiendo tener conformidad, debio resultar precisamente dejarla de tener con la guerra, fundándose en un principio cierto y evidente, que no deberemos perder de vista, como base de todo racionio; y es el

que sigue: *cuando dos cosas son iguales á una tercera, que media entre ellas, son iguales tambien las dos; y cuando hay desigualdad en la tercera, las dos tambien quedan desiguales entre sí.*

Esta operacion del hombre es el complemento de su racionalidad, y por ella declara y averigua la conveniencia ó repugnancia de ideas y objetos, cuyo fin se propone investigar. Tambien se llama el racionio discurso, pues se forma en la operacion del hombre llamada discurrir, que se reduce á sacar un juicio de otro, de que depende ó con el que se halla enlazado, y tiene conexión.

§ XIV *Del silogismo*

Silogismo es una especie de racionio en que se espresa cuanto se ha dicho comprende este, y por lo mismo consta de tres proposiciones, de las que la última es inferida de las anteriores. En el silogismo hay cuatro cosas que considerar; los *términos*, las *proposiciones*, la *materia* y la *forma*: los términos del silogismo son el predicado y sugeto que se hallan en las proposiciones de que se compone, y deben ser tan solamente tres, á que se dan tambien los nombres de extremo mayor, extremo menor, y medio. El extremo mayor es el predicado de la última proposicion del silogismo: el extremo menor es el sugeto de la misma, y el medio se llama el otro tercer término. Las proposiciones, que tambien deben ser tres, se llaman proposicion mayor, proposicion menor, y consecuencia, que es la última de las tres, y á que tambien se da el nombre de conclusion. La proposicion mayor es aquella en que se halla el extremo mayor, y la menor en la que está el menor extremo. Tambien se llaman estas dos proposiciones *premisas*. La materia del silogismo consiste en las proposiciones y términos de que consta, y la forma en la colocacion y orden que tienen aquellas proposiciones. Todo al artificio del silogismo está reducido á formar la comparacion de dos cosas desconocidas con otra tercera conocida, para sacar aquellas iguales ó desiguales entre sí, conforme dijimos sucedia en el racionio, bajo los principios que alli sentamos y repetimos aquí, para que se fijen como base de todos nuestros discursos. *Las cosas que se unen con un tercero se hallan unidas tambien, y las que se separan se separan están separadas entre sí.* La primera proposicion del silogismo se presenta afirmativa ó negativa sin que le preceda partícula alguna; la segunda proposicion suele llevar antepuesta la partícula *es así que*, y la conclusionó consecuencia lleva las voces del *luego*, ó *con qué*, ó la de *pues*, según se manifiesta en el ejemplo que sigue. El militar es defensor de la patria; es así que el defensor de la patria es estimable; luego el militar es estimable. En este silogismo se encontrará cuanto hemos dicho contiene esta especie de racionio. Consta como se ve de tres proposiciones. Los tres términos son militar, defensor, estimable; no hallándose mas predicados ni sujetos de las proposiciones. Estimable será el término ó extremo mayor, militar el menor, y defensor el medio con que se comparan los dos. La proposicion mayor es: *el defensor de la patria es estimable*; porque en ella se encuentra el extremo mayor, no obstante de que se halle colocada la segunda, lo que es de material. La proposicion menor será: *el militar es defensor de la patria*; porque tiene en sí el

menor extremo. La segunda proposicion se halla con la partícula *es asi que*, y la conclusión tiene la voz de *luego*, segun se ha explicado. Aunque no se espresese determinadamente la forma prescrita del silogismo en los discursos de los hombres, ya sea en libros, ó ya en las conversaciones, lo cierto es que sobre cualquiera materia de que se trate, discurriendo en ella, ha de sacarse un silogismo; y los miembros que hablan de él como de ningun valor, lo practican al mismo tiempo que quieren demostrar debe despreciarse.

§ XV

Del entimema, dilema, inducion y ejemplo

El *entimema* es un silogismo abreviado, suprimiendo una de las proposiciones de que este consta: el hurtar es injusticia; luego no debe hurtarse: este es un entimema en el que se suprime la proposición de que la injusticia no debe practicarse. El *dilema* es un racionio en el que se toma por primera proposicion una que comprenda varios extremos, presentando en la segunda lo que cada uno de ellos ofrezca de bueno ó de malo, y sacando en la consecuencia la necesidad de seguirlos ó separarse de ellos. Si el hombre se casa, ó tiene hijos ó no; si lo primero, se llena de cuidados; si lo segundo, vive con deseos que le afligen; uno y otro es malo; luego no debe casarse. Esta especie de racionio admite réplica por contrario estilo. La *inducion* es un racionio por el que, de lo que se ha observado sucede á muchos seres pertenecientes á una clase, se infiere lo que sucederá a todos los de la misma. Se ha observado que corriendo muchos paises habitados por hombres, tienen estos un lenguaje oral, y de aquí se ha inferido que todos los hombres hablan. Esta especie de racionio, á que tambien se llama analogía, está expuesto a muchas equivocaciones, cuando lo que se atribuye á las cosas sobre que se forma es accidental á ellas. El que no hubiese visto mas que hombres europeos, se equivocaria asegurando por ello que todos los hombres del mundo eran blancos. El ejemplo es un racionio por el cual, de lo que ha seguido á tal hecho, se quiere inferir lo que se seguirá á otro igual que se presente. Ayer comió un hombre una perdiz, y le hizo daño; luego le dañará hoy si la come. Este racionio no tiene fuerza sino cuando se presenta en los hechos iguales circunstancias bajo todos los aspectos que puedan mirarse, lo que no es fácil se verifique.

§ XVI

De los sofismas

El *sofisma* es un racionio de apariencia: en él parece que se colocan las proposiciones de que consta por el orden debido á lo que pide un buen racionio, usando tambien para la composicion de aquellas de términos que parece constituyen predicadores sujetos, como debe tener toda proposicion. No obstante, bien analizado este racionio, ó se encuentra desorden en sus proposiciones, ó equivocacion en los términos de ellas; de modo que llega á descubrirse una falsedad en lo que á primera vista se presenta una verdad. Es muy importante estar

prevenidos contra semejante clase de ratiocinios, que por desgracia son muchos; á cuyo fin, y consolidar mas la doctrina hasta aquí espuesta, se dirige la última parte de este tratado.

PARTE TERCERA. **IDEOLOGIA RECTIFICADA.**

§ I *De la verdad*

En todas las ciencias se busca la verdad; y á enseñar el modo con que haya de hacerse, se dirige la ideología. Esta considera la verdad como relacion á las ideas, ó con relacion á sus juicios. La primera consiste, como ya dijimos, en la conformidad que tengan aquellas con los objetos que representan. La segunda consiste en la conformidad que tengan los juicios con sus ideas; pero como los juicios vayan á terminar en los objetos representados, cuando deciden lo que sean por lo que representen falsamente las ideas, tanto estas como los juicios carecen entonces de verdad. Son varias las causas de que puede provenir la falsedad de las ideas y de los juicios, dejando tanto estos como aquellas de tener rectitud; y tratándose en esta parte de la ideología de remediar aquel mal, por eso la hemos llamado ideología rectificada.

§ II *De varias clases de verdad*

Conviene saber varias clases de verdades en que han convenido los ideologistas, para poder llegar á cada una de ellas por su via respectiva. Hay verdad *metafisica* ó *matemática*, verdad *fisica* y verdad *moral*: verdad metafisica ó matematica es la que hace conocer las cosas de tal modo, que no es posible sean de otro. Verdad fisica es aquella que hace se perciban las cosas de tal manera, que no puede dejar de ser asi, siguiendo el modo de obrar los seres en la naturaleza. Verdad moral es aquella que hace percibir las cosas de suerte que no puedan ser otras, atendiendo al comun proceder de los hombres: ejemplo: el todo es mayor que su parte; he aquí una verdad metafisica. El agua corre hácia abajo; he aquí una verdad fisica. Los hombres quieren ser estimados; he aquí una verdad moral.

§ III *Del criterio de la verdad*

El criterio de la verdad es la regla á que atendiendo, no puede menos de encontrarse aquella. Todas las ciencias á que el hombre se dedica para el descubrimiento de alguna verdad, tienen sus principios fundamentales, á que cada una se refiere, y en que establece como base todas las proposiciones sobre que

ocurre duda cuando quiere salir de ella. Aquellos principios son ciertos y evidentes en la certeza y evidencia propia de la materia respectiva al objeto de la facultad que los establece; de manera que la evidencia *metafísica* deberá tenerse en los principios fundamentales de la metafísica. La evidencia física deberá hallarse en los principios de las facultades físicas; y la evidencia moral en los de las facultades morales. Cuando se trata de averiguar la verdad ó falsedad de una cosa, no es necesario mas que buscar la conveniencia ó repugnancia que diga con los principios de la facultad á que corresponde, combinando las ideas con uno ó mas raciocinios, hasta llegar á aquellos principios cuya repugnancia con lo que se quiere averiguar decidirá su falsedad; y por el contrario, la conveniencia producirá su verdad. Los principios fundamentales son ciertos y evidentes, y en ellos, sin necesidad de raciocinio alguno, se deja ver la conexión de las ideas que encierran, no debiendo darse por principio fundamental el que carezca de esta evidencia. La lógica es la que prescribe las reglas que han de conducir al hombre para enlazar sus juicios y raciocinio al tratar de cualquiera materia, con los principios fundamentales de la ciencia á que pertenezca; por cuya razón la lógica sirve á todas ellas, y la misma establece tambien sus principios fundamentales, á que recurre para asegurarse de la verdad de los juicios y raciocinios, como queda anteriormente manifestado. ¿Pero qué criterio habrá para adquirir la verdad de los principios fundamentales? Ellos mismos; y esta pregunta es igual á la que se hiciese para saber con qué luz se vería la luz.

§ IV *Del error*

El *error* es un falso juicio, y por tanto contrario á la verdad: no se puede conseguir esta sin evitar aquel; para lo que es necesario conocer sus causas. Las primeras que producen el error son la *precipitacion* y la *preocupacion*. Precipitacion es adelantarse á juzgar de una cosa sin considerar si se han tomado los medios conducentes para conocerla. Asi se precipita el que habla bien ó mal de lo que no entiende; el que juzga de las cosas por sus exterioridades, y el que da por causa de un efecto lo que antecede á él, son atender á la conexión que debe haber mas que la precedencia. La *preocupacion* consiste en un juicio con que se ha ocupado el entendimiento, ya porque lo hayan enseñado al hombre, ya porque este lo haya adquirido, aunque malamente por ser un error, sirviéndole para fundar en él otros muchos juicios, que no pueden menos de salir errados. Ni el que se precipita ni el que juzga preocupadamente, puede proceder con verdad sino por casualidad.

§ V *De la educacion*

La *educacion* que tienen los hombres es una gran causa de sus errores: en ella, persuadido el educado que sus padres, maestros y personas mayores, á quienes oye, deberán saber las cosas de que hablan, cree cuanto dicen, y fija en su

entendimiento juicios con que se preocupa, y con que piensa de las cosas que ha oído erróneamente. Lo que se adquiere por la educación, solo puede borrarse cuando el hombre llega á poder reflexionar y calcular por sí. En este tiempo es preciso no se deje guiar por ninguno de los juicios que anteriormente haya tenido de las cosas, hasta enterarse bien de su verdad.

§ VI

De los sentidos como causas del error

Los *sentidos* nos pueden producir muchos *errores*, porque pueden presentar los objetos de distinto modo que son. Por tres motivos sucederá esto: por enfermedad del sentido, por lo que intermedia de él al objeto, y por la improporcion en la situación de este para tocarse bien por el sentido. Una enfermedad de ojos hace ver los objetos dobles, un cristal verde los presenta de este color, aunque sea de otro, y un objeto cuadrado, á larga distancia, parece redondo. Para no errar por estas causas es preciso informarse si las sensaciones que recibimos de los objetos son uniformes á las que tiene el comun de los hombres sobre los mismos.

§ VII

De la imaginacion.

La imaginacion dijimos era la potencia en que ó con que se pintaban en el hombre las imágenes de sus objetos ó de sus acciones. Hay imaginaciones demasiado activas, en que se pintan las imágenes de los objetos con mas fuerza y grandeza que las que les corresponden. Otras imaginaciones hay que les sucede al contrario, recibiendo flojamente las imágenes de los objetos, y presentándose estos con mas pequeñez que la que tienen. Tanto en uno como en otro caso puede errarse en el juicio que se forme de las cosas; y para evitarlo, debe el hombre reflexionar sobre sí á fin de conocer si su imaginacion obra con alguno de aquellos dos extremos.

§ VIII

De las pasiones

Toda pasión perturba, digámoslo así, el entendimiento del hombre, para que no mire las cosas sin preocupacion alguna, por la prevencion en que se halla respecto de ellas, segun la pasión que le domine. El amante lo encuentra todo bueno en el objeto amado, y el que aborrece lo halla todo malo en el objeto aborrecido. Uno y otro se hallan preocupados respecto de las cosas de que juzga; y para que lo hagan sin error, es preciso no guiarse por aquellas pasiones.

Todos los hombres deberán por lo mismo desprenderse de la que los domine, para juzgar bien de las cosas sin la preocupacion en que se hallen respecto de ellas por la pasión que les tengan.

§ IX

De la autoridad y opinion

El hombre tiene muchas veces que juzgar de las cosas por lo que otro dice de ellas, y este dicho de otro es lo que constituye la *autoridad*. La *opinion* es el modo de pensar que se tiene acerca de una cosa. Cuando este pensar es de otro y lo manifiesta, es igual á su autoridad. Cuando es del hombre mismo que habla, se llama opinion y dictamen *propio*. Tanto en la autoridad como en el dictamen propio puede procederse con error para juzgar, si no se evita la causa que lo produzca. La autoridad tiene mas influjo en unas ciencias que en otras. En la moral y en la religion hay autoridades que no pueden dejar de seguirse sin la menor réplica, como veremos en su respectivo lugar. En la política tambien hay autoridades que es preciso seguir, aunque quede el derecho de reclamar contra ellas, no siendo conforme á los fines de bondad que se deben proponer cuantos se hallen con poder para disponer en la sociedad de aquella clase. En esta línea debe tenerse presente la escepcion de no deber seguir el pensar y opinar del que manda cuando por ello se haya de seguir una injusticia conocidamente tal. En las demas materias la opinion ó autoridad no tiene sino la fuerza que se halla en las razones con que se apoye, ó que fundadamente se puede juzgar la tienen por las circunstancias del opinante. De aquí ha resultado la distincion de dos clases de autoridades, llamada la una *estrínseca*, y la otra *intrínseca*. La autoridad estrínseca consiste en presentar el dicho solo de un hombre sin la razon en que lo funda; y la autoridad intrínseca es la razon que se presenta en apoyo de lo que se dice. Un sabio en una materia deberá hacer mas fuerza con su autoridad, que millones de ignorantes en la misma; pero es de advertir que el sabio como hombre no está exento de dejarse arrastrar de alguna pasion, cuyo impulso le haga apoyar lo que la razon prohíba, ó por el contrario. Es necesario por lo mismo atender á las parcialidades que puede haber en los hombres, para no precipitarse en dar por verdadero ó falso, por bueno ó malo lo que asegure, sin ir acompañado de razones que convenzan. En el dictamen propio puede tambien ocurrir la alucinacion por las mismas causas, y es preciso que el hombre reflexione mucho sobre sí antes de asegurar positivamente hay verdad ó falsedad, bondad ó malicia en alguna cosa.

§ X

De la lectura de los libros

Cuando se lean libros es necesario no olvidar las prevenciones de lo indicado en el párrafo antecedente. La autoridad divina que se encuentra en ellos conocidamente tal, tiene una fuerza de la mayor verdad, y contra la que por tanto nunca puede haber razon. Los autores humanos nunca tienen tanto poder, aunque su unanimidad, especialmente la de los varones santos que han trabajado en la doctrina moral de la religion, merezca la mas considerable atencion y respeto, para no oponerse á ella, como se manifestará en otra parte; pero fuera de semejante unanimidad no tiene una fuerza que impida al racional oponerse á su opinion, cuando pueda contrarestarlo con principios de racionalidad; siendo de advertir que

asi como un hombre, por mas santo que sea, puede producir un error, tambien cualesquiera, por mas perverso que sea, puede producir una verdad. Por esta causa es mal raciocinio el decir: lo dijo tal santo, luego es cierto; ó lo dijo tal hereje, luego es falso. Es preciso atender á la materia que presentan los libros para distinguir los errores de que pueden estar acompañados, á fin de evitarlos. Un autor puede hablar por espíritu de partido ó de escuela, viéndose comprometido á decir lo que callararia, si no perteneciese á aquella. No menos debe tambien atenderse á la secta o religion que profese, para no estrañar algunas de las máximas que en él se encuentren hijas solo de aquella profesion. No menos importa en los puntos historiales hacerse cargo del interes que puede tener en afirmar ó negar lo que se refiera por el mismo orden de espíritu de partido, escuela, secta, nacion &c. En las materias cuya verdad dependa de las mayores investigaciones de la razon humana sobre las cosas, aquel autor tendrá mas fuerza para ser seguido que mas se haya dedicado á aquellas investigaciones, sin que se le quite el mérito al que escribió lo que en su tiempo se hubiese descubierto y tenido por verdadero, aunque despues resultase falso.

§ XI *De la definicion*

Como el fin de la ideologia sea la consecucion de la verdad de las ideas y juicios, se ha procurado en esta última parte presentar doctrinas que sirvan á evitar la falsedad y el error. Continuando con este intento, presentaremos ademas de las dichas otras con que mas fácilmente pueda conseguirse. Ya dijimos en la primera parte que habia ideas obscuras, dimanadas del modo con que se nos presentaban. Sus signos de comunicacion pueden tener la misma cualidad de obscuridad, y es preciso aclarar estos y aquellas para su rectificacion, lo que se consigue por medio de la definicion. Esta consiste en una esplicacion, con la cual se declara el ser de aquello que se nos presenta como obscuro. La obscuridad puede haberla, ó en las cosas sobre que fijamos nuestra atencion, ó en las voces de que se valen los hombres para darlas á entender; y de aquí ha resultado establecer dos clases de definicion, llamando á la una de *nombre* y á la otra de *cosa*. La definicion de nombre es la esplicacion que declara lo que se da á entender por un nombre ó voz, cuyo significado sea obscuro. Esta definicion es estensiva á todo signo de comunicacion, llamándole solo de nombre ó de voz por ser el signo mas general que se usa entre los hombres. La definicion de cosa de cosa es una esplicacion que declara el ser que se presenta obscuro, manifestando lo que es verdad. Toda definicion debe ser clara, pues que no tiene otro objeto que la claridad; mas esta no pide se estienda aquella sino lo necesario para que se verifique, y asi debe ser breve en lo posible.

§ XII *De la division*

Si la definicion proporciona la claridad en lo que es obscuro, la *division* proporciona la distincion en lo que es confuso. Asi la division es una explicacion por la cual se manifiestan las diversas partes, cualidades ó conceptos que puedan darse á una cosa, para que conocidas aquellas distintamente, se pueda esta conocer del mismo modo. La division debe comprender cuantas partes tenga la cosa dividida, y hacerse tambien breve en lo posible. Se infiere pues, que cuando se presentan los nombres de las cosas, ó estas mismas, con obscuridad ó confusion, conviene definir y dividir los unos y las otras para evitar el error en que de lo contrario pudiéramos incurrir.

§ XIII *De la apelacion*

Por apelacion se entiende la aplicacion del predicado de una proposicion sobre su sugeto. Como este puede contener en sí varias cualidades, y ser mirado bajo distintos conceptos, sucede muchas veces que el predicado de la proposicion donde se halla, aplica á él, no bajo la cualidad y concepto en que suena espresamente, sino de otra que no suena, pero que está comprendido en aquel; por ejemplo: el médico es cantor; es una proposicion en que su predicado aplica al sugeto, no bajo la cualidad que espresa de médico, porque á este como tal no le corresponde cantar, sino bajo de otra que tenga, que deberá ser la de músico. Es muy interesante fijar la atencion en el modo con que el predicado de una proposicion se diga del sugeto, pues de lo contrario podrán cometerse errores con frecuencia.

§ XIV *De la suposicion*

La *suposicion* consiste en dar una cosa por verdadera, aunque no lo sea, ó por existente sin serlo. Lo que se supone no se explica en la proposicion, aunque se deja entender por su contesto, y es preciso no dejarlo pasar por verdadero ó existente sin que así lo sea; pues yendo fundadas las proposiciones en ello, es preciso que su verdad ó falsedad dependa de lo que se supone. Si se dijese, los habitantes de la luna son blancos, se supondria en esta proposicion que habia habitantes en la luna, aunque no espresa su existencia; sino que dada esta por supuesta, se afirma su blancura.

§ XV *Del sentido dividido y del compuesto*

Mas fácilmente se comprenderá el modo con que el predicado de una proposicion aplica al sugeto, sabiendo que la aplicacion puede ser en dos sentidos,

uno que se llama *dividido*, y otro *compuesto*. Sentido compuesto es el que manifiesta la proposicion abrazando el predicado de ella al sugeto, bajo el significado y modo con que se espresa, como si se dice: el hombre justo es bueno; donde se ve que el predicado bueno aplica sobre el sugeto hombre bajo el ser y modo con que se espresa. El sentido dividido consiste en aplicar el predicado de la proposicion al sugeto, bajo concepto contrario de lo que espresa: cuando se dice el sabio puede errar, ó el justo puede ser pecador, el sentido de estas proposiciones es el que se llama dividido, porque no son ciertas si el predicado se aplica al sugeto por lo que suena, sino por el contrario. Asi el justo puede ser pecador, no quiere decir que el justo como justo pueda pecar, sino que siendo hombre puede cometer una injusticia, y de justo que era volverse pecador.

§ XVI

En el silogismo ha de haber una premisa universal

Todas las advertencias anteriores sirven para evadirse de los sofismas; pero para conocerlos mejor, fijamos la presente regla y otras que seguirán sobre el raciocinio. Como este consista en sacar un juicio de otro, es preciso que alguno de ellos sea universal, y por eso espresando el silogismo un raciocinio, y pudiéndose todos reducir á él, decimos: que *una de las proposiciones del silogismo debe ser universal*. En efecto, la proposicion menor ha de estar contenida en la mayor, y para ello no puede ser esta singular, porque un singular no contiene á otro. Tampoco puede ser particular, porque en la proposicion particular no se determina el sugeto, y no es posible por lo mismo saber el que ó los que se contengan en ella. Es preciso pues que la proposicion mayor de un silogismo sea universal. La consecuencia es sacada de las premisas, y está contenida en ellas.

§ XVII

El término medio del silogismo no ha de hallarse en la conclusion

La conclusion del silogismo es la proposicion por la cual se manifiesta que los dos términos ó ideas significadas por ellos, que se han comparado con el medio para conocer si son ó no iguales á él, han resultado de este ó del otro modo; en lo que nada tiene que ver ya el medio que ha servido para la comparación.

§ XVIII

Los términos de las proposiciones del silogismo han de tener igual sentido en todas

Esta regla supone que los términos de las proposiciones pueden tener varios sentidos, como en efecto los tienen. Hay términos *abstractos* y *concretos*, *colectivos* y *distributivos*, *unívocos*, *equívocos* y *análogos*. Término abstracto es el que sirve para dar á entender una cosa compuesta ó unida ya con otra, como blanco, estenso. Término colectivo es el que significa la comunidad ó muchedumbre, como pueblo, nacion, veinte; y término distributivo el que

significado comunidad ó muchedumbre, puede significar tambien los individuos de ella, como hombre, ciudadano. Término unívoco es el que aplicándose á muchas cosas, se hace á todas bajo igual concepto, como hombre, que en todos aquellos á que se aplica declara el ser racional. El término equívoco es el que aplicándose á muchas cosas, se hace bajo diferente concepto sin conexión alguna entre sí, como *pez*, que se aplica á un animal acuático, y una especie de betún. El término análogo es el que se aplica á varias cosas, pero que guardan alguna proporción ó semejanza entre sí, como el de cabeza, que se aplica á la parte suprema de algunos seres por la semejanza que tienen con la del hombre, á que se da aquella denominación. A estos términos se agregan los universales, singulares, particulares é indefinidos, de que hablamos anteriormente; y es preciso que cuando en la proposición de un silogismo se tomen en un sentido, sea el mismo el que tenga en las demás que compongan aquel. Todas las consideraciones que en esta parte crítica hemos presentado, conducirán á la rectificación de las ideas y los juicios, y podrá conseguirse mejor conociendo el significado de muchas voces que son comunes en todas las ciencias, y que para complemento de la ideología rectificada, vamos á manifestar.

§ XIX

Del significado de las voces cosa, ser y ente; nada, privación, negación, posible, imposible, necesario y contingente

Las voces *cosa*, *ser* y *ente*, son las más comunes en el lenguaje, y se aplican indistintamente á todo lo que ha sido, es, será ó podrá ser, y aun á lo imposible; no obstante de que si se analizase su origen, quizá se hallaría alguna diferencia en su significado. La voz *nada* explica lo contrario de las de *cosa*, *ser* y *ente*. *Privación* significa la falta de alguna cosa en otra que es capaz de tenerla; y la *negación* la falta de algo con incapacidad de tenerlo. El hombre ciego está privado de ver; pero la piedra está negada á lo mismo. *Posible* se llama lo que no presenta repugnancia en que se verifique, é *imposible* es lo contrario. Hay varias clases de posibles é imposibles. Los hay intrínsecos y extrínsecos. Los primeros se llaman así porque se consideran unidos á los mismos seres, y los segundos porque provienen de cosa exterior á ellos. Es posible intrínseco el que un hombre se mueva porque cabe lo haga por su ser de animal; pero la piedra no tiene esta posibilidad sino es extrínsecamente, porque no se mueve sino por otro. Es imposible intrínsecamente que la piedra no caiga dejándola al aire. Será imposible extrínseco aquello que no tiene causa alguna que pueda mudar lo que es. Lo que es posible extrínsecamente también lo es en el intrínseco, y semejantes imposibles siempre lo han sido, son y serán; porque el ser y el no ser jamás podrán unirse. Hay imposibles *metafísicos*, *físicos* y *morales*. El imposible metafísico es el que de ningún modo se hará posible, porque intrínseca y extrínsecamente deja de serlo, como que el todo sea menor que su parte. Imposible físico es el que no dejará de ser tal, atendiendo al orden común que tienen de obrar los seres por su naturaleza, como que el animal se mantenga sin alimento. El moral es el que no dejará de ser, atendiendo al común proceder de los hombres, como que los padres no quieran á sus hijos. *Necesario* significa lo que es de tal modo que no puede dejar de ser, y puede tener las mismas divisiones que

lo posible é imposible. *Contingente* significa lo que, aunque sea, ha podido no ser y dejar de ser. Los seres particulares y sensibles que conocemos entre los que nos rodean, todos pertenecen á la clase de contingentes.

§ XX

De las voces naturaleza, esencia y existencia

Por *naturaleza* se entiende algunas veces todo el universo, como cuando se dice: la naturaleza clama. Tambien se entiende otras veces por naturaleza á Dios, como Autor del universo. La misma voz significa aquello por lo que las cosas se constituyen tales cuales son, y se distinguen de otras. En consecuencia, faltando la naturaleza de un ser, no puede menos de faltar el mismo. La naturaleza del hombre es lo que lo constituye hombre, y por lo que se distingue de otros seres que no corresponden á su clase; de modo que faltando aquello es preciso que falte el hombre. Cada ser individualmente considerado tiene su peculiar naturaleza, de modo que en cada hombre se encuentra la suya por la que se constituye tal individuo, y se distingue de otro. Asi es que se juzga erróneamente cuando se dice que la naturaleza de un hombre es la misma que la de otro. Este lenguaje es impropio, y no esplica verdaderamente sino semejanza, como después se dirá. La *esencia* significa lo mismo que la naturaleza, tomada en el último sentido de que se ha hablado. La naturaleza y la esencia son necesarias á los seres, porque sin ellas dejarían de ser; pero no asi sucede con la existencia: esta voz esplica mas que las de naturaleza y de esencia, pues que la *existencia* declara ya una naturaleza y una esencia actuadas ó que de hecho se verifican. La naturaleza y la esencia pueden ser *metafisicas y fisicas*. La naturaleza metafisica es formada por la consideracion del hombre á vista de lo que experimenta en los seres, dándoles ciertos atributos, por los que coloca aquellos en una determinada especie y los distingue de otros. Resulta por lo mismo que las naturalezas metafisicas son hechas por el hombre. La naturaleza *fisica* consiste en lo que verdaderamente se halla en el ser, y lo constituye tal en su existencia. Esta naturaleza se hace por el Autor de los mismos seres.

§ XXI

De la substancia, de los accidentes, de las propiedades, de las afecciones, cualidades, subsistencia, y de la persona

El hombre no toca los seres sino mediante las impresiones que producen en sus sentidos é ideas, que en consecuencia de ellas se forman. Cuando asi sucede, juzga que en los seres hay algun principio del cual dimanen todas sus acciones para producir las impresiones. A este principio, que considera como la base del ser de que experimenta alguna impresion, es á lo que se llama *substancia*. Todo lo que considera como sostenido por aquel principio, y sin el que no seria, lo llama *accidente*, teniéndolo por adherido agregado de él. Bajo este concepto mira el color, sabor, peso, figura y otras varias cosas que atribuye á los seres. Cuando las halla permanentes en tal ser, y que no se separan de él en ningunas circunstancias, les

llama propiedades de aquel ser, como la varían, se les da el nombre de accidentes rigorosamente tales por contraposición á lo *propio*, de que hablamos en la ideología simple, como la blancura, la cuadratura, ó la frialdad en los mismos cuerpos. Las acciones con que estos producen impresión en los sentidos se llaman *afecciones*. Los accidentes, las propiedades y afecciones de los seres, con que están limitados, teniendo unas y no otras, según la diferencia de su naturaleza, se llaman *cualidades*. Una substancia con sus accidentes, propiedades y afecciones es un ser existente que se considera como un individuo determinado para obrar, según lo que pida su respectiva naturaleza. A una substancia de este modo considerada, le damos el nombre de *subsistente*; y á lo que juzgamos hay en ella que la constituye subsistente, le damos el nombre de *subsistencia*. Si aquella substancia pertenece á la clase de inteligentes, se le llama *persona* como al hombre; y correspondiendo á otra clase se le dice *supuesto*, como á la piedra.

§ XXII

De las voces idéntico, diverso, semejante, desemejante, cuanto y distinto

Se le llama *indéntico* á lo que no ha experimentado mutación. La mutación puede ser *substancial*, *accidental* y *moral*. La primera consiste en que el ser varíe de naturaleza física, adquiriendo una nueva constitución que produzca nuevas propiedades á las que antes tenía. La segunda consiste en la variación de los accidentes, no haciendo que el ser se llame otro, sino que tiene otro modo. La tercera consiste en que el ser varíe de estimación entre los hombres; y también, hablando de estos, en que varíen sus acciones de buenas en malas, ó sus estados. Las uvas que hoy existen en la cepa, serán idénticas á las que tenga mañana substancialmente, porque no han experimentado mutación física. Las mismas dejarán de ser tales hechas de vino, como este si se vuelve vinagre; y uno y otro se mudarán solo accidentalmente, variando su color, ó en más ó menos su fuerza; y se mudarán moralmente si varía la estimación para con ellos. El hombre tendrá mutación moral cuando se vuelva de virtuoso en vicioso, ó varíe de estados que constituyen clase en la sociedad, como de seglar á eclesiástico. Entre dos ó más cosas no puede haber identidad, siendo impropio el decir que la una es lo mismo que la otra; pero en el trato común significa este lenguaje semejanza ó igualdad, y puede usarse bajo este concepto. Lo *diverso* es lo contrario á lo idéntico; y aunque esta voz de idéntico no aplique sino á una cosa, la de diverso se extiende á una ó aplique sino á una cosa, la de diverso se extiende á una ó más: respecto de una misma cosa se llama diversa cuando ha experimentado mutación; y respecto de muchas lo diverso explica que la una no tiene el mismo ser que la otra. Lo *semejante* significa la uniformidad que hay entre las cosas, aunque sean diferentes; y lo *desemejante* significa la falta de aquella uniformidad. Un *duro* es semejante á otro duro; pero los dos son diversos; mas un duro y una castaña serán diversos y semejantes. La *cantidad* explica la extensión de las cosas en su magnitud, peso, medida, número, valor ó fuerza. *Igualdad* significa la semejanza en la cantidad, así como *desigualdad* lo contrario: muchas cosas pueden ser semejantes y desemejantes, iguales y desiguales entre sí, consideradas bajo distintos aspectos. La

voz *cantidad* significa lo mismo que cantidad; y la de *calidad* señala cualidad. La distincion significa tambien lo contrario á la identidad; pero se estiende á mas que la diversidad. La diversidad se halla solo entre dos seres, ó en uno experimentando mutacion; pero la distincion puede haberla aun en las cosas que no son diversas, como se conocerá por sus clases. *Hay distincion real, distincion modal, distincion real modal, y distincion virtual*, que tambien se llama de *razon*. La distincion real se halla entre las cosas que existen ó pueden existir por sí, como entre el perro y el caballo, el brazo y la pierna. La distincion *accidental* se halla entre los modos, accidentes ó cualidades aun de una misma cosa, como entre la blancura y la dureza: la *distincion real accidental* es la que se halla entre la substancia y sus modos, cualidades ó accidentes, como entre la blancura y el sugeto que ella hace blanco. La *distincion virtual* ó de *razon* es la que se encuentra en las cosas que, aunque simples é idénticas, encierran en sí poder para obrar de varios modos, dando fundamento á que se considere en ellas distintas potencias ó facultades, como el entendimiento y la voluntad en el alma. Tambien se verifica la distincion de *razon* entre las cosas que no pueden existir por sí respecto de aquellas en que existen, como la figura respecto del cuerpo.

§ XXIII

De lo uno, de lo simple, compuesto, todo, parte, universal y singular; de la relacion

La voz *uno* significa el principio de la numeracion, cuyo aumento se verifica á proporcion que se aumenten las unidades. *Uno* es entiendo tambien en el lenguaje filosófico todo ente considerado con su respectiva esencia; y como no hay alguno que deje de tenerla, á todos se le atribuye el ser de uno, por cuya razon se llama transcendental. El *uno* puede considerarse *metafisico, fisico, accidental y moral*. El *uno metafisico* se llama á las esencias y naturalezas de los seres considerados en el orden metafisico, segun dijimos esplicando la esencia y la naturaleza; asi cada esencia y cada naturaleza es una. *Uno fisico* se llama al ente que existe y constituye clase entre los seres de la naturaleza, *como tal hombre, tal piedra*. El *uno accidental* es el que resulta de la agregacion de varios unos fisicos hechos por el arte ó casualmente, *como la casa, la mesa, ó el monton de piedras ó de arenas, &c.* El *moral* es el que depende de la estimacion ó concepto de los hombres, como *el pueblo, la nacion, el regimiento*. *Simple* se llama aquello que no puede dividirse en partes distintas realmente las unas de las otras. La simplicidad constituye el riguroso ser de uno, pero no se atribuye sino á las substancias espirituales, como tambien á las primeras partículas de los seres corpóreos, aunque no son conocidas. Los químicos entienden por substancias simples aquellas que no han podido resolverse en otras de diversa especie, como los metales, gases &c. *Compuesto* se llama lo que puede dividirse en partes, y tiene las mismas clasificaciones que se han hecho de uno en *metafisico, fisico, accidental y moral*. El *todo* se llama á cualquier compuesto considerado con sus partes, y estas esplican cada una de las cosas que se reunen para formar aquel. El todo puede clasificarse del mismo modo que se ha clasificado el compuesto; siendo de advertir que la unidad se atribuye tanto al ser

simple, como al compuesto y al todo. Asi se dice con propiedad una cosa simple, un compuesto y un todo. El *universal* tambien es uno, y se le atribuye aquella cualidad por la referencia á muchas cosas en la totalidad de las clases á que pertenece. La universalidad se le atribuye á las ideas, á las voces y á las cosas consideradas como causas. De las ideas y voces hemos hablado ya al tratar de ellas, como tambien de las segundas, bajo el concepto de términos ó proposiciones. De las causas se hablará despues. *Singular* se llama todo ente considerado bajo la razon de uno, y esta cualidad conviene á cuantos seres produce la naturaleza, ó por mejor decir, no hay alguno que no se produzca sino como singular; tambien se llama individuo, cuya palabra esplica la indivision del singular en otro ser mas que en él mismo. La *relacion* es la dependencia ó el orden y enlace que las cosas digan entre sí, como entre el padre y el hijo. En la relacion se puede considerar el *sugeto*, el *término* y el *fundamento* de ella: el sugeto de la relacion es la cosa referida; el término aquello á que se refiere, y el fundamento la causa de la referencia; entre el padre y el hijo, considerando la relacion de padre, este es el sugeto, el hijo es el término, y la paternidad ó accion con que aquel se hizo será el fundamento. La relacion no es cosa diferente de su sugeto, término y fundamento, y es hija solo de la consideracion del hombre por la comparacion que hace entre el término y sugeto, ó la accion que motiva su conexion.

§ XXIV

De lo absoluto, de lo hipotético, de lo relativo, lo infinito y lo infinito

Absoluto se llama todo aquello que se considera sin comparacion ni referencia á otra cosa. Todos los entes substanciales ó que tienen existencia propia, son absolutos, y aun los accidentes en su respectiva clase, tienen su modo absoluto de ser mirados sin referencia mas que á sí propios. Lo *hipotético* se llama aquello que se establece como si fuese, aunque en verdad no sea, á fin de explicar alguna cosa que en realidad exista. Tambien se llama lo mismo aquello que se sigue, dada ó supuesta la existencia de alguna cosa. La formacion del universo por el orden que la establecen los filósofos es *hipotética* ó de *hipótesis*; pues aunque no exista en verdad, les sirve para explicar los efectos que se notan en el mismo universo. La eternidad del alma del hombre es tambien *hipotética*, porque se sigue á su espiritualidad; la cual dada ó supuesta, se infiere una duracion sin fin, al menos por lo que pide la naturaleza del ser espiritual. Lo *relativo* es todo aquello que no tiene el ser que se le atribuye, sino es por la comparacion, respecto ú orden que dice á otra cosa. Lo relativo es opuesto á lo absoluto, y es de grande importancia conocer la diferencia que hay entre uno y otro; pues que si se confunden, se caerá en muchos errores, especialmente en materias políticas y morales que influyen en la felicidad de los hombres. Lo *bueno*, lo *malo*, lo *verdadero*, lo *falso*, lo *hermoso*, lo *feo*, lo *perfecto*, lo *imperfecto*, todo esto es relativo, como se verá al tratar de ello. Lo finito significa lo mismo que limitado, ó lo que está circunscrito á señalados términos, fuera de los cuales no se estienda mas. Todos los seres contingentes pertenecen á esta clase, y son finitos en cuanto en sí encierran, teniendo cada uno sus límites para ser y para obrar. Lo *infinito* es lo que no tiene límites, ni se halla

reducido por término alguno, ya porque no tenga principio ni fin, ó ya porque aunque tenga aquel carezca de este. La idea de lo infinito no puede formarla el hombre, de modo que se le presente todo su ser. Lo infinito puede considerarse como *actual* y como *potencial*. El actual será aquel que efectivamente tenga existencia bajo la razon de infinito, como lo es el Ente supremo y necesario. *Potencial* se llamará el que, aun cuando no existe, puede dársele aumento sin límites ni terminacion, como en la division matemática de un cuerpo, y en la numeracion de unidades, añadiéndose mas y mas.

§ XXV

De la causa, su efecto y clases

Por *causa* se entiende todo aquello de que resulta algun ser ó alguna mutacion en él. El *efecto* es el ser ó mutacion que se ha producido. La causa se divide en *primera* y *segunda*; auquella es la que no tiene dependencia alguna, y esta la que se halla con dependencia de otra. Es tambien la causa *eficiente*, *material*, *formal* y *final*. La causa eficiente es la que obra por virtud que en sí misma tiene para producir el efecto. La material es aquella de que se componen los seres, ó en que se verifica alguna mutacion. La *formal* es el orden en que se hallan colocados las partes del ser. La *final* es lo que mueve á obrar, ó el fin que escita al agente á su operacion. Se divide la causa eficiente en *principal* é *instrumental*. La primera es la que obra, aplicando por sí misma su poder para producir el efecto. La segunda es la que necesita ser movida, y de la que se vale la principal para obrar.

§ XXVI

De la misma materia

Tambien se clasifica la causa en *natural*, *no natural* y *sobrenatural*. *Causa natural* es la misma naturaleza considerada bajo el concepto de operante; y causa *no natural* será por el contrario un ser, cuya naturaleza se halla modificada, produciendo por ello mayor ó menor efecto que el que le correspondia por el orden comun. Tambien se llama no natural á la causa que se forma por el hombre, dando varias combinaciones á los seres naturales en las muchas artes inventadas por aquel, y con las que aumenta ó disminuye la fuerza de los seres. La causa *sobrenatural*, no solo aumenta ó disminuye el poder de las naturales, sino que obra en oposicion al orden comun de aquellas: los efectos que dimanen de estas se llaman *milagros*, los que se confunden muchas veces con lo maravilloso, estraño, ó estraordinario, en lo que hay muy notable diferencia. Lo maravilloso, estraño ó estraordinario se verifica siempre que se aumenta ó disminuye el poder de la causa conforme al modo comun y ordinario que tenia de obrar; pero lo milagroso añade un modo de obrar opuesto al comun y ordinario, por cuya falta de advertencia se gradúan de milagrosas las acciones á que no corresponde esta cualidad, aunque sí corresponda aquella. Pondremos ejemplos de las causas dichas para que se perciban con mas claridad. Causa eficiente de un fusil será el artífice que lo hizo; causa material será el metal y madera de que el fusil se halla hecho; causa formal es

la modificacion ó figura que se ha dado al metal y madera para construir el fusil; y la causa *final* se halla en el servicio á que se destina el mismo fusil, y se propuso el artífice en su construccion. El mismo artífice se llamará causa eficiente principal, y las herramientas de que se haya valido para la obra, serán causas instrumentales. El aumento de fuerza que se da á la pólvora mediante la consignacion para arrojar los cuerpos á distancia que no podrán alcanzar por el orden natural, se llama maravilloso ó extraordinario; pero si el fusil se disparase sin estar cargado, si se moviese de una parte á otra por sí mismo, se llamarian estos hechos milagrosos. La causa se divide tambien en *próxima* y *remota*; la primera es de la que resulta inmediatamente el efecto; y la otra es la que concurre al mismo, mediante la primera, El artífice que concluyó un fusil será la causa próxima de él; pero el que trabajó el cañon se llamará causa remota. Hay tambien *causa universal* y *causa particular*: aquella es la que concurre á la produccion de muchos efectos, y en diferentes clases; esta la que lo hace con uno solo, ó en una clase El manzano será una causa particular en el efecto de producir manzanas; y el sol será una causa universal influyendo en todos los árboles para el movimiento de su vegetacion. Hay causas *totales* y *parciales*: las totales son las que producen por sí el efecto, y las parciales aquellas que lo hacen por reunion con otra. Un caballo que tira solo de un carro, será causa total de su movimiento; pero juntándosele otros ú otro, se llamará causa parcial. Se divide ademas la causa en *física*, *moral*, *propia* y *accidental*. Causa *física* es la que produce el efecto obrando ella misma real y verdaderamente en él. La *moral* se llama la que aconseja ó persuade á la física a obrar. El que da la muerte á otro se llama causa física de ella; y el que le aconsejase ó persuadiese para aquel acto, se llamará causa moral. La causa propia es la que directamente se movió a producir el efecto; y la accidental es aquella de quien dependió el efecto sin direccion alguna hácia él. La muerte de un conejo á que dirija el tiro un cazador, tendrá por causa propia al cazador; pero si este mató una perdiz, que no intentaba, será causa accidental de ello. El *fin* se llama todo aquello á que termina ó se dirige una cosa. Las cosas que pueden determinarse ó dirigirse al fin, ó lo hacen por sí ó por otras; y de aquí resultan otros dos géneros de causas, llamadas *causa libre* y *causa necesaria*. La causa *libre* es la que encierra en sí poder para hacer ó dejar de hacer con conocimiento del fin á que se dirige; y la causa *necesaria* es la que no contiene en sí el poder para hacer ó dejar de hacer, ya conozca, ya deje de conocer el fin. Solo los seres llamados inteligentes conocen el fin por lo que obran, y por lo mismo ellos solos pueden ser causas libres. Los demas seres obran consiguiente á la fuerza ó virtud de que su Autor los ha dotado, y á la que siguen por necesidad, aunque esta se verifica en los seres inteligentes respecto de algun objeto, como lo manifestaremos en la moral.

§ XXVII

De lo bueno, malo, verdadero, falso, perfecto, imperfecto, agradable, desagradable, hermoso y feo

Lo *bueno* se llama todo aquello que es útil y conducente para la consecucion de algun fin, por lo que se llama de igual modo conveniente, ó que viene bien para

la cosa á que se dirige. En consecuencia la bondad de los seres está fundada en la conformidad con el fin á que aquellos se dirigen, y no se puede atribuir á alguno sino precediendo comparacion y cotejo con el fin á que termine, ya inmediata, ya mediatamente. En esta atencion la bondad no es una cosa absoluta, sino relativa en el modo que se ha explicado la significacion de esta voz. La bondad puede ser fisica y moral: bondad fisica es el mismo ser de las cosas como positivas y reales bajo el concepto de ser conformes para el fin á que han sido hechas. Pudiendo ser natural ó artificialmente, habrá bondad *fisica natural*, y bondad fisica artificial. La primera es la conformidad de los seres con el fin á que han sido hechos por la naturaleza, la cual no haciendo nada sin aquella conformidad, todos los seres naturalmente son buenos. Por esta causa se han llamado por el comun de los filósofos á los seres naturales buenos absolutamente, y á la bondad en esta línea se ha dicho absoluta; sin embargo, la bondad explica siempre conformidad, bajo cuyo concepto es respectiva. La bondad *fisica artificial* consiste en la conformidad de las obras del artifice al fin á que las dirija, de manera que no falten á él. Asi pues, la relacion que aquellas obras digan á su fin, será lo que las constituya buenas. Un cuchillo será bueno cuando hecho para que corte lo haga efectivamente; pero si no es hecho para este fin, sino para que sirva de adorno, será bueno con tal que cubra este objeto, aunque no corte. La *bondad moral* es la conformidad que las acciones de los hombres tienen con las leyes que se les han impuesto para el arreglo de aquellas, limitándolas á tales objetos, y de tal modo, y hasta tal término y graduacion. Asi la bondad del hombre moral está reducida á la conformidad que haya en sus acciones con las leyes que hay, ya generales á todos, ya particulares, por el destino ó estado en que se halle constituido. Lo *malo* es lo contrario á lo *bueno*; y conocido en lo que consista esto, fácilmente se conocerá lo que sea aquello; con advertencia de que lo malo siempre explica defecto ó falta de ser para llegar al fin, y por consiguiente no es ser, sino falta de ello, aunque manifieste por su voz existencia, como sucede con la maldad, que aunque positiva en el sonido, significa no obstante privacion, segun se verifica en las voces ciego ó ceguera. Lo *verdadero* significa lo que es conforme á las cosas que por ello se manifiestan. Asi los seres de la naturaleza serán verdaderos cuando sean conformes á la ciencia respectiva de cada uno; y no pudiendo dejar de serlo, todos tienen una *verdad* que se puede llamar *natural*. Ademas de la verdad natural, hay tambien otras que se denominan *verdad mental*, *verdad real* ú *objetiva*, y *verdad moral*. La verdad mental consiste en la conformidad de las ideas con los objetos, y de los juicios con las ideas. La verdad real ú objetiva es la conformidad de los objetos con las ideas y con los juicios, cuando estos se dirijan á aquellos. La verdad *moral* es la conformidad de los signos de comunicacion con los interiores sentimientos que corresponda manifestar á cada uno. De la falta de esta conformidad resulta lo que se llama mentira ó mendacidad; pero la conformidad produce en los hombres la apreciable cualidad de *veraces*. A todo lo que le falte la conformidad que constituye el ser *verdadero*, se llama *falso*, cuya naturaleza no puede menos de conocerse habiéndose conocido la de lo verdadero. Lo *perfecto* se llama aquello que es completo en la clase ó especie de ser á que corresponda. Entre las cosas contingentes no podemos asegurar la existencia de su perfeccion, sino es por una comparacion de unas con otras; siendo

este significado por consiguiente respectivo lo mismo que el de imperfecto, que no se gradúa sino por la misma comparacion. Lo *hermoso* no puede menos de colocarse en la línea de seres relativos, lo mismo que lo *feo*; pues no graduándose uno y otro mas que por impresiones de sensaciones gustosas ó de disgusto, que producen las cosas á que se atribuyen aquellas dos cualidades, no resultan iguales en todos sino con relacion al orden particular de sus órganos sensorios. Sin embargo, se puede asegurar el mas ó menos de hermoso ó de diforme que tengan las cosas por el mayor ó menor número en que produzcan placer ó desagrado, que es la regla por que se guian los hombres para juzgar en esta parte. Lo *agradable* y *desagradable* tienen tambien la clasificacion de seres relativos, no tomando su denominación sino después de haber comparado el resultado de sus operaciones en los hombres, en cuyos sentidos han producido alguna impresion, siendo el placer ó el dolor que de ellas se sigue la norma para la atribucion del ser agradable ó desagradable que se da á las cosas en que no se puede fijar con igualdad ni uno ni otro, debiendo servir para graduacion del mas ó menos, lo mismo que se ha dicho de lo hermoso y de lo feo. Aunque las cualidades de la hermosura y fealdad se espliquen por el agrado ó desagrado que produzcan las cosas á que se atribuyen en los hombres, y bajo este concepto se confundan con el mismo agrado ó desagrado que produzcan las cosas á que se atribuyen en los hombres, y bajo este concepto se confundan con el mismo agrado y desagrado, pudiéndose tener unos y otros por nombres reciprocos, se halla no obstante la diferencia en que la hermosura y fealdad manifiestan el placer ó el disgusto de un particular sentido, como es el de la vista, y lo agradable y desagradable recae sobre todas las sensaciones.

§ XXVIII *Del orden*

Por *orden* se entiende la disposicion que da el autor de una cosa para que esta salga buena, ó conforme al fin á que la dirija. En la naturaleza pueden considerarse dos clases de órdenes: el uno *general* y el otro *particular*. El orden *general* consiste en la disposicion que e ha dado al todo del universo, para conformarlo con el fin á que se ha dirigido. El orden *particular* es la disposicion dada á cualquiera de las partes que componen el universo, conformándola á lo que pide el todo á que corresponde, pues que como parte, no debe tener otro fin que el de aquel. De aqui resultan las leyes naturales, como se declarará en la moral. No era posible comprender á los que aplican muchas voces, de las cuales será preciso usar en ella, como genéricas en el lenguaje de todas las facultades científicas, si no hubiésemos hecho ver sus significacion; incurriendo por lo mismo en erróneas ideas y juicios en el orden especulativo, cuyo mal nos hemos propuesto evitar con las nociones ideológicas, para remediar el que puede haber en el orden práctico, sobre que recae la moral, de que en seguida vamos á tratar.

La dividiremos en varias partes, de que la primera presenta nociones comunes á todos los estados en que generalmente puede considerarse el hombre moral, como son el natural, el político y el religioso, siendo aquellas las bases que han de servir para obrar en cada uno de ellos en particular. La segunda tratará de

los dos primeros estados, y de las obligaciones y derechos que en ellos se encuentran. La tercera de algunas virtudes particulares dimanadas de las primitivas, y que convienen al hombre en aquellos estados, con los vicios que tengan por contrarios. La cuarta hablará de las principales clases de destinos en que puede hallarse el hombre en el estado social político, con los derechos y obligaciones que le correspondan. La quinta tratará del estado religioso, y virtudes que de él difaman. La sesta de los medios sensibles que la religion proporciona al hombre para su felicidad, ó de los Sacramentos. La séptima de los destinos particulares en que se encuentra el hombre en el estado religioso, y de sus derechos y obligaciones. La octava de las leyes eclesiásticas y preceptos particulares para el hombre cristiano. La novena en fin, de los premios que ofrece al hombre la religion, tanto en esta como en la otra vida. Como nos hemos propuesto en esta obra usar de un lenguaje para todos los españoles, nos valdremos en lo posible en las citas que se hagan de autores escritos en nuestra lengua, ya nacionales, ya extranjeros, y nos servirá de testo de la Sagrada Escritura la Biblia del P. Escío, que es la comun que corre en castellano.